DU MÊME AUTEUR

L'humanisme chrétien. Paris, Beauchesne, 1937· (Prix Aug. Sicard : Apologétique. Institut Catholique de Paris, 1938.

La grand'route apologétique. Paris, Beauchesne, 1939.

Comment prendre part au sacrifice de la messe. Paris, Beauchesne, 1939.

Manuel d'Initiation Chrétienne. Paris, A. Taffin-Lefort.

Le Rédempteur, ouvrage publié en collaboration avec MM. G. Bardy et M. Brillant. Paris, Bloud et Gay, 1933.

De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain. Paris, Bloud et Gay, 1938.

Manuel d'Initiation Chrétienne, *traduction chinoise* pa- le R. P. Petit, s. J., Tientsin, honoré d'une lettre laur dative de S. E. Mgr. Zanin, Délégué Apostolique. (43® mille).

Chanoine Eugène MASURE

Directeur au Grand Séminaiye de Lille,

LE SACRIFICE DU CHEF

Christus quotidie immolatur in Sacramento

Saint Augustin cité par Saint Thomas.
(IIIa p., q. 83, a. 1.)

Neuvième édition, revue et augmentée

BEAUCHESNE ET SES FILS, ÉDITEURS
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXLIV

NIHIL OBSTAT

Lille, Ie' Juin 1931.

Chan. E Pannier, cens, des.,

Professeur à la Faculté de Théologie.

IMPRIMATUR

Lille, 1er Juin 1931.

P. Düthoit,

VIC. GÉN.

IMPRIMATUR 2=> Édit.

P. Duthoit,

VIC. GÉN.

Lille, le 24 Avril 1941.

INTRODUCTION

La Messe est un véritable sacrifice. Le Concile de Trente, en conformité avec toute la tradition antérieure, a défini ce dogme essentiel, et tous les catholiques sont d'accord pour professer cette doctrine inscrite au centre de leur culte liturgique. Mais *comment* la Messe est-elle un véritable sacrifice ? En dépit cette fois du commentaire fourni par le même Concile, les théologiens modernes et à leur suite les ouvrages de piété cèdent souvent à la tentation de discuter l'explication : Vasquez, Bellarmin, Lessius, de Lugo, pour ne citer que les noms les plus illustres, apparaissent aujourd'hui à tort ou à raison dans les manuels comme autant de petits chefs d'écoles, conduisant par des pistes étroites à des chemins douaniers, raccourcis dangereux, sentiers de chèvres dans le hallier. Ah ! qui nous remettra sur la grand'-route, où nous retrouverions la ligne traditionnelle ! Il suffirait peut-être de consulter les Pères et les Docteurs, Saint Augustin et Saint Thomas, interprétant l'Écriture et la Liturgie à la lumière des origines, à la clarté aussi des plus antiques espérances de l'humanité. En retournant à ces principes, nous aurons la joie de rencontrer sur les voies qui conduisent à l'autel tous les dogmes chrétiens, l'incarnation et la Rédemption, la divinité de Jésus-Christ et le mystère du salut du monde par la croix du Sauveur, Ainsi l'Eucharistie résume toutes nos croyances comme elle contient toutes nos richesses.

C'est autour de l'idée de Sacrifice que s'organi-

seront nos lectures et notre enquête. On étudiera en trois parties successives le Sacrifice en général, le Sacrifice de la Croix, et le Sacrifice de l'Eucharistie.

I

Lorsqu'on parle du Sacrifice en général, ce n'est pas seulement la tradition de l'Église qu'il faut interroger, mais celle de l'humanité tout entière. Car le Sacrifice est aussi universel que le fait religieux lui-même, dont il occupe le centre et forme le noyau. Mais il faut bien comprendre cette grande institution.

Celui qui pour la première fois se jette dans ce problème commence par être écrasé sous le poids des documents, ou dérouté par la bizarrerie apparente des cérémonies et des rites. Mais, après réflexion, il s'aperçoit que la ligne essentielle de toutes ces liturgies étranges est à peu près toujours la même ; et la voici telle que les travaux du R. P. de la Taille nous l'ont restituée, telle que la voyaient d'ailleurs Saint Augustin et Saint Thomas.

Tu offrant un sacrifice, l'homme a pour but de *faire du sacré (sacrum facere),* c'est-à-dire de rendre divin un objet profane, afin de pouvoir, en communiant ensuite à cette hostie, s'unir par elle à la divinité elle-même. Cette large entreprise religieuse suppose toute une série de mouvements significatifs, rituellement interchangeables ou superposables, mais le long desquels se retrouvent, plus ou moins soulignées, les opérations suivantes : l'homme doit d'abord renoncer à l'un de ses biens personnels, profane ou impur comme lui-même, et c'est l'immolation. Il doit ensuite offrir cet objet à la divinité, et c'est l'oblation ; puis le faire agréer par elle, sinon l'hostie ne serait pas encore vraiment sacrée. Enfin il doit redemander son offrande et la faire revenir en quelque sorte, char-

gée maintenant de l'acceptation divine, pour que cette victime lui soit un signe d'alliance avec le ciel, et c'est la communion.

Il faut hardiment souligner l'expression de *signe.* L'objet offert et immolé est en effet, dans toute cette affaire, vraiment un symbole, ou, comme disait Saint Augustin, un signe visible, où s'incarnent toute une suite de réalités spirituelles : d'abord la religion des hommes, qui, en cette hostie détachée de leurs biens, a comme versé tout son contenu et tout son effort d'adorations, de repentirs et de supplications. En leur victime, les hommes s'immolent eux-mêmes, s'offrent au ciel, essaient d'atteindre Dieu, et dans tous les sens du mot, de le toucher. Puis, au retour, dans cette hostie désormais agréée et consacrée, s'enferment à leur tour toutes les bienveillances et les faveurs célestes, si bien que communier à cet objet, c'est s'assurer l'alliance divine, dont il est désormais le gage après avoir été d'abord la preuve de notre religion.

II

On voit déjà par cette analyse pourquoi les événements décisifs survenus depuis le soir du Jeudi-Saint jusqu'au Dimanche de Pâques et même jusqu'au jour de l'Ascension constituent à nos yeux chrétiens le Sacrifice parfait. Celui-ci, il est vrai, est écrit dans le style historique au lieu du dessin rituel. Mais ce réalisme nous le rend d'autant plus précieux. Et le Christ, notre divin Fondateur, fut vraiment alors la victime du Sacrifice de la religion instituée par lui, et qui est la nôtre.

Il renonce à la vie et il s'offre à son Père ; de la sorte, il s'immole. Il ne se donne pas la mort, certes, mais il accepte de passer par la seule voie qui puisse depuis le néché nous conduire à Dieu, le chemin de la

souffrance et du trépas. Sa mort offerte est une immolation. Dieu le Père reçoit ce Sacrifice, et II accorde au corps et à l'âme du Christ aux jours de la Résurrection et de l'Ascension oette gloire à laquelle la sainte Humanité du Fils avait droit, mais qu'elle ne possédait pas encore. Il montre ainsi et II prouve à quel point son Fils lui est agréable, et quelle splendide réception 11 lui réserve. Immolé à cause de nos fautes, ce Fils est maintenant glorifié à cause de ses mérites : à ce double titre, il nous apparaît comme la Victime en laquelle la religion parfaite trouve son expression suprême et sa réalité la plus certaine.

Mais comment le Christ deviendra-t-il *noire* victime ? Comment nous unir à lui pour trouver en lui le signe efficace de notre alliance avec Dieu ? Une simple communion morale et spirituelle des hommes à leur Sauveur aurait peut-être suffi. Mais le Christ a voulu davantage : une véritable union sacramentelle, et ce fut l'Eucharistie.

III

Qu'est-ce donc que l'Eucharistie ? Au Sacrifice de la Messe, l'Église prend du pain et du vin, et semble d'abord en user comme s'ils étaient le signe ou Je symbole de ses adorations. Mais comme tels, elle ne les fera jamais agréer : si purs et si beaux que soient ces oblats, ils sont impuissants à plaire à Dieu.

Mais que Dieu les change au Corps et au Sang de la seule Victime qui lui soit agréable, et ce sera pour notre Sacrifice, moyennant une réussite et une conversion inouïes, la preuve absolue du contentement divin. Car l'Église, grâce à cette transsubstantiation, sera mise en possession, comme hostie de son propre Sacrifice, de la seule victime efficace, et avec celle-ci, de tous les effets de religion recherchés : de bas en

haut, l'Église participera à l'adoration parfaite dont la sainte Humanité du Christ est le temple ; de haut en bas, elle verra venir vers elle, à travers cette victime agréée, toutes les faveurs divines, toutes les bienveillances paternelles.

Le nœud actif de tout ce grand mouvement, c'est cette Transsubstantiation qui exige la Présence Kéclle du Corps et du Sang, et qui constitue vraiment le plus beau de tous les Sacrifices. Ceux-ci consistaient à changer du profane en du sacré, pour y incarner d'une part notre religion, pour y trouver d'autre part la communion à la divinité. Cette fois, la victime consacrée existait déjà. Mais il fallait convertir en elle nos offrandes impuissantes, pour que notre pauvre religion pût participer à la richesse de la sienne. C'est fait.

L'ouvrage que nous présentons ici au public a pour but de développer, d'expliquer et de prouver le sommaire insuffisant que nous venons de construire en cédant à l'ambition dangereuse de résumer un livre en une page. Si l'on voulait ensuite, avec toutes les réserves nécessaires, récapituler à son tour cette page en une seule phrase, on oserait peut-être écrire ceci :

Les signes institués par le Christ contiennent et réalisent ce qu'ils représentent. Or l'Eucharistie a été instituée par le Christ comme le signe du Sacrifice de la Croix. Donc l'Eucharistie contient et réalise le Sacrifice de la Croix.

Et alors, — impatience suprême ! — faut-il essayer de ramasser encore ce syllogisme en un seul mot définitif ? Peut-être, à la condition que les lecteurs

veuillent bien donner au mot de *signe,* l'un des plus riches du vocabulaire théologique et sacramentel, son sens plein, absolu, celui du Concile de Trente : *sub* signis *visibilibus Christus immolandus.* Que l'on dise alors, dans la forte langue de l'Ecole : *la Messe, c'est le* Signe *de la Croix.*

LE SACRIFICE EN GÉNÉRAL

CHAPITRE PREMIER

Les Sacrifices à travers l’histoire.

Il existe de grands jours, dans Phistoire des familles, des peuples et des Églises, où la divinité et les hommes se rencontrent au sommet d’un appareil de rites souvent splendides et quelquefois troublants. Les prêtres et les lévites chez nous, ailleurs les sorciers, les mages ou les féticheurs, sont là qui président et qui opèrent, courtiers obligatoires des choses saintes, consacrés par l’huile biblique des prophètes ou les incantations sauvages des initiations sévères. La liturgie va commencer, où les traditions ancestrales pèsent sur les volontés des vivants, qu’elles encadrent de leurs rubriques austères ou bizarres. On croit entendre les morts qui parlent et qui commandent. Leurs gestes continués, leurs formules héritées permettent d’atteindre Dieu, et presque de le toucher. Alors les encens pétillent et fument ; les libations coulent ; les victimes sont introduites.

« *Grand Dieu ! voici ton heure : on t'amène ta proie.* »

C’est en effet l’heure divine du Sacrifice.

Au risque de nous salir dans ces flaques rouges où nos pieds glissent au sang des boucs et des génisses, il nous faut demeurer en ces boucheries de religion

pour essayer de les comprendre. Si pourpre ou si sombre que soit le spectacle, l'animal raisonnable s'y est attardé trop longtemps pour que nous refusions de respirer cette atmosphère étrangement mêlée, mais toute chargée de psychologie humaine. Si je n'approuve pas tout ce que mes lointains ancêtres, — les Juifs, les Grecs-, ou les barbares, — ont commis, je voudrais du moins connaître leurs volontés profondes.

D'ailleurs, après des scènes d'égorgement et de carnage, la cérémonie s'achève en une communion réelle ou symbolique, par un repas sacré, où la victime offerte et immolée, retournant tout à coup sa signification et sa valeur, semble refaire en sens inverse la route religieuse qu'elle avait parcourue, chargée d'abord des adorations, des repentirs et des supplications des hommes. Elle descend maintenant du ciel sur la terre, comme le gage des bénédictions divines et des faveurs éternelles.

Qu'est-ce que tout cela veut dire ? Pour le mieux savoir, je relis encore, au hasard des documents, quelques descriptions évocatrices de ces rites étranges, horribles ou gracieux, magnifiques ou repoussants.

La Bible m'apporte le récit patriarcal de sacrifices lointains et vénérables :

> Abel fat pasteur de brebis, et Caïn était laboureur. Au bout d'un certain temps, Caïn offrit des produits de la terre en oblation à Jahvé ; Abel, de son côté, offrit des premiers-nés de son troupeau et leur graisse. Jahvé regarda Abe] et son offrande ; mais il n'avait pas regardé Caïn et ses dons *(Genèse.* iv, 2-5).

> Noé construisit un autel à Jahvé, et ayant pris de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs, il offrit des holocaustes sur l'autel. Jahvé sentit une odeur agréable et il dit en son eœur : Je ne maudirai plus désormais la terre (C'en., vni, 20-21).

Comme Abram revenait vainqueur de Chodorlahomor et des rois qui étaient avec lui, le roi de Sodorne alla à sa rencontre dans la vallée de Savé ; c'est la vallée du Roi. Melchisédech, roi de Salem, apporta du pain et du vin ; il était prêtre du-Dieu Très-Haut Il bénit Abram, et Abram lui donna la dîme de tout *{Gen.,* xiv, 17-20).

Abraham prit le bois de l'holocauste, et le mit sur Isaac, son fils. Lui-même portait dans sa main le feu et le couteau, et ils s'en allèrent tous deux ensemble. Isaac dit à Abraham, son père : « mon père ! » Il répondit : « me voici, mon fds ». Et Isaac dit : « voilà le feu et le bois ; mais où est l'agneau pour l'holocauste ? » Abraham répondit : « Dieu verra à trouver l'agneau pour l'holocauste, mon fils ». Et ils allaient tous deux ensemble. Lorsqu'ils furent arrivés au lieu que Dieu lui avait désigné, Abraham y éleva l'autel et arrangea le bois ; puis il lia Isaac, son fils, et le mit sur l'autel. Et Abraham étendit la main et prit le couteau pour égorger son fils. Alors l'ange de Jahvé lui cria du ciel : « Abraham, Abraham ! » Il répondit : « me voici. » Et l'ange lui dit : « ne porte pas la main sur l'enfant et ne lui fais rien ; car je sais maintenant que tu crains Dieu et que tu n'as pas refusé ton fils, ton unique ». Abraham, ayant levé les yeux, vit derrière lui un bélier pris dans un buisson par les cornes ; il alla prendre le bélier et l'offrit en holocauste à la place de son fils *{Gen.,* xxn, 6-13).

Moïse, s'étant levé de bon matin, bâtit un autel au pied de la montagne, et dressa douze pierres pour les douze tribps d'Israël. Il envoya des jeunes gens, enfants d'Israël, et ils offrirent à Jahvé des holocaustes et immolèrent des taureaux en sacrifices d'actions de grâces. Moïse prit la moitié du sang, qu'il mit dans des bassins, et il répandit l'autre moitié sur l'autel. Alors, ayant pris le livre de ΓAlliance, il le lut en présence du peuple, qui répondit : « Tout ce qu'a dit Jahvé, nous le ferons et nous y obéirons ». Il prit ensuite le

sang et en aspergea le peuple, en disant : « C'est le sang de l'alliance que .Jahvé a conclue avec vous sur toutes ces paroles » *(Exode* xxiv, 4-8).

C'est à l'âme religieuse de Virgile que nous demanderons le témoignage de l'antiquité classique : Enée va descendre aux enfers, mais il doit d'abord apaiser les dieux :

> La prêtresse fait amener quatre jeunes taureaux au dos noir et verse sur leur front des libations de vin ; puis, entre leurs cornes, elle coupe le bout des poils et jette dans le feu sacré, cette première offrande en appelant à voix haute Hécate qui règne au ciel et,sur l'Erèbe. D'autres plongent le couteau dans le cou baissé des victimes et recueillent dans des patères le sang tiède. Énée, frappe lui-même de son épée une brebis à la toison noire pour la mère des-Euménides et sa puissante sœur, et pour toi, Proserpine, une vache stérile. Puis, dans l'ombre de la nuit, il dresse des autels au roi du Styx et livre à la flamme la chair entière des taureaux, répandant une huile grasse sur les entrailles ardentes. Et voie! qu'à la première apparition du soleil levant, la terre commença de mugir sous ses pieds, les eimes des forêts s'agitèrent, et l'ombre se remplit du hurlement des chiennes aux approches de la déesse : « Loin d'ici ! Loin d'ici profanes ! cria la Sibylle ; retirez-vous de tout le bois sacré (1) ».

Transportons-nous, maintenant, à l'autre extrémité du monde et de l'histoire, au temple du Ciel, à Pékin. Il n'y a, au milieu du monument, que le trône de l'Empereur ; on n'y trouve aucune idole aucune statue, aucune tablette. D'énormes réchauds sont allumés, prêts à consumer les corps des animaux qu'on doit offrir au Ciel en holocaustes.

(1) *Enéide,* livre .VI, 243-259. Trad. Bellessort, Paris, « Les Belles· Lettres. »

C'est dans ce temple grandiose que les Empereurs Chinois des deux dernières dynasties se rendaient trois fois l'an, à partir de 1420, pour adorer le Ciel, implorer ses faveurs et rendre compte de leur administration. La première cérémonie avait lieu au commencement de l'hiver ; le seconde avait pour but de demander au Ciel les pouvoirs de gouverner pendant un an ; la troisième, qui se tenait à la fin du printemps, implorait la pluie Lienfaisante et une riche moisson.

Le monarque, assisté par les princes et les grands mandarins, faisait trois génuflexions et neuf adorations sur la terrasse. Sous la dynastie des Mings, pendant que l'empereur offrait le traditionnel lapis-lazuli, le chœur chantait :

> Que cette offrande monte dans l'espace, et soit connue en haut ! Qu'elle nous obtienne ce que nous désirons ! Je suis venu à ce tertre, avec mes officiers, pour demander à l'Auguste Ciel, d'accorder à la terre la maturation des céréales, une bonne moisson.

Puis l'empereur faisait encore neuf prosternations, et le chœur continuait :

> Par mes offrandes, je fais savoir en haut mon respect. Que, suivant le chemin de la foudre, et les voies des neuf dragons, cette fumée s'élève dans l'espace, et que les bénédictions descendent sur le peuple ! C'est ce que moi, petit enfant, [l'empereur], je demande par ces offrandes.

Tandis que les offrandes étaient consumées par le feu, le chœur poursuivait :

> Les trépieds et les encensoirs fument, les pièces de .chair et de soie flambent, leur fumée va, plus haut que les nuages, montrer la peine que le peuple s'est donnée.

Que notre musique et nos chants fassent connaître la dévotion de nos cœurs ! (1)

Les peuples que nous appelons sauvages nous donnent des exemples précis de ces antiques attitudes de l'humanité. Soit ce récit d'un sacrifice chez les primitifs de la Malaisie, que nous rapporte le R. Père Schebesta :

Voici, raconté en ces quelques mots, le premier sacrifice auquel j'assistai. Il faisait nuit noire ; je dormais dans ma hutte, au milieu d'un campement qui contenait environ dix abris. Je me réveillai vers minuit, à cause de l'orage qui s'annonçait. Tout était tranquille.

Tout à coup, un fracas formidable, un coup de tonnerre très proche mit sur pied tout le monde. De grands feux furent allumés. Je voyais des femmes qui couraient d'un abri à l'autre. Tout d'abord, je ne savais pas ce qui se passait ; puis je me rappelai le fameux sacrifice sanglant, que j'avais appris à connaître autrefois dans les écrits consacrés aux Sémangs. A l'instant je me lève. Sous la pluie battante, je m'approche pour voir de plus près les préparatifs du sacrifice. Oh ! surprise, que vois-je ?

Le couteau de bambou à la main, on se taillait les jambes. Le sang coulait. On le recueillait dans un bambou, eù il était mélangé avec un peu d'eau. Le liquide était ensuite jeté vers le ciel, tandis qu'on prononçait des paroles dont je ne pus comprendre le sens [cette nuit-là] ».

L'auteur recueillit une autre fois ces paroles, qui revenaient à ceci :

Je paie ma dette. Voilà mon péché. Ma dette a diminué. Arrêtez donc. Voici mon sang. Je paie ma dette. Je n'ai plus de dette (2).

(1) Extrait (librement) de la *Revue illustrée de VExposition missionnaire Vaticane,* public, officielle, 15 août 1924. Bibliographie : Mgr Favier, *Pékin,* et les ouvrages du P. Wieger, S. J.

(2) *Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse,* IV0 session, *Milan,* 1^25. Compte rendu publié à Paris, chez Geuthner, 1926, p. 188.

Regardons maintenant cette scène d'horreur, mais qui est fort instructive. Elle se passe chez les indigènes de l'ancien Mexique, avant la conquête espagnole :

La veille du sacrifice, les maîtres passaient, avec leurs captifs, la nuit dans le temple de quartier. Vers le milieu de cette nuit, où il était interdit de dormir, le maître, devant le feu, coupait au captif les longues mèches de ses cheveux, qui étaient le signe de sa profession de guerrier et de son honneur militaire. Ces cheveux étaient gardés comme des reliques, c'est-à-dire comme un talisman protecteur, par celui qui allait sacrifier l'homme. Au matin, les victimes, couvertes de papiers rouges et blancs, qui étaient les insignes et couleurs du dieu, étaient conduites au grand sanctuaire de Mexico. Les maîtres eux-mêmes avaient les bras et les jambes surcollés de duvet blanc, la tête surcollée de plumes, comme s'ils eussent été, eux aussi, parés pour le sacrifice. Ils remettaient leurs captifs aux prêtres, qui les faisaient monter en haut de la pyramide qui servait de temple. On couchait la victime sur la pierre d'immolation : un homme lui tenait la tête, deux autres les jambes, et deux les bras. Le prêtre, saisissant son couteau, euvrait la poitrine, arrachait le cœur, l'élevait en l'air pour l'offrir au Soleil, puis le jetait dans une coupe. Le corps de la victime était jeté par les degrés de la pyramide et roulait jusqu'en bas, sur la terrasse. Là tous les corps étaient ramassés et écorchés. La victime était découpée, et les morceaux portes à la maison du maître, sauf une cuisse dont il fallait faire hommage au rei. Les chairs devaient être cuites avec du maïs, et chacun recevait dans son écuelle une part de la viande et du ragoût. De quelques-unes de ces victimes, qui étaient immolées avec une solennité particulière, après un combat rituel, il est dit expressément que, seul de la famille, le maître n'en mangeait pas. La raison était que la victime, nourrie pendant quelque temps chez le maître, était sa propre chair, et qu'il ne voulait pas se manger lui-même ; il mangeait

d'ailleurs furl bien la chair de la victime offerte par un autre et dont on lui faisait présent (1),

Voici pour finir comment Saint Nil le Sinaïte (+ vers 430) ou celui qui écrit sous son nom, a vu les sacrifices des tribus errantes, barbares et pillardes, qui, de l'Arabie à l'Egypte, occupaient les régions devenues aux siècles suivants les terres de naissance de l'Islam.

> C'est à l'astee du matin qu'ils présentent leurs hommages et leurs supplications : ils lui immolent le plus riche de leur butin, quand leur brigandage leur a valu des proies qui puissent être égorgées. A cette fin ils recherchent surtout les jeunes gens dans la fleur et la splendeur de l'âge, pour les sacrifier à l'aube sur un autel de fortune. S'ils n'en ont pas, ils couchent sur les genoux un chameau de couleur blanche et sans défaut, et ils en font lentement le tour trois fois tous ensemble. L'un d'eux commence la procession et le chant en l'honngur de l'astre, soit un des chefs, soit un des prêtres vénérables par l'âge et la vieillesse. Après le troisième tour, le peuple n'ayant pas encore terminé le cantique et la finale étant encore sur les lèvres, le prêtre tire son épée et Frappe fortement, le tendon, et s'empresse de goûter le premier au saijg. Les autres de même accourent et coupent avec leurs épées un petit morceau de peau avec le poil, d'autres détachent ce qu'ils peuvent arracher de chair. D'autres vont jusqu'aux entrailles et aux intestins, ne laissant rien de la victime qui puisse demeurer intact et paraître au soleil levant (2).

Encore un coup, qu'cst-ce que signifient ces gestes ? Pourquoi cette victime, séparée du reste du butin ou

(1) D'après Bernardino de Sahagun, *Histoire Générale des choses de la Nouvelle-Espagne,* trad. Jourdanf.s et Siméon, Paris, 1880. Cf. Pinard de la BcTullaye, S. J., *L'Étude comparée des Religions,* Beauchesne, 1925, tome II, pp. 57-58, en note.

(2) P. G. de Mic.ne, tome LXXIX, col. 612-613. Cf. Lagrange, O. P-, *Les Religions Sémitiques,* Paris, 1905, page 257 ; et pour la persistance du rite jusqu'à nos jours, üom B. Ubacii, O. S. B., dans *Revue Biblique,* 1er janvier 1933, *le Sacrifice de Néby Haroun au Sinaï,* avec photographies à l'appui.

soustraite au troupeau, est-elle à la fois bénie et maudite, exécrée et consacrée ? Et pourquoi la tuer ? Pourquoi, après l'avoir massacrée, l'offre-t-on à la divinité ? Une fois offerte, elle nous revient en une communion de joie, comme le gage assuré et rassurant des bénédictions du dieu barbare ou olympien. Qui justifiera ce grand changement ? Qui m'expliquera cette interversion ?

La terre habitée et l'histoire du monde sont remplies de spectacles pareils. Pour les fuir, il faudrait cesser d'être homme. Mortels nés de la femme, et fils de nos pères lointains, nous portons.en nous ces hérédités inévitables, qui nous dominent et nous guettent. Je ne serai jamais complètement moi-même, si je n'arrive pas à comprendre ce lourd passé qui commande toujours ma vie présente. J'essaie par l'imagination de remonter le cours des siècles pour percevoir en mes profondeurs personnelles le sens de certaines sonorités étranges qui s'imposent à moi.

Et alors, soldat de Vercingétorix suspendu aux incantations de mes druides pour la cueillette du gui sacré, — fils de la Grèce, hier encore vainqueur de Marathon ou des combats du stade, — soldat de Rome, fidèle à mes aiglqs, au peuple et au sénat, je me mêle aux sacrifices de la forêt, de l'Acropole ou du Capitole.- Et pendant le jeu sacré, je rêve de terres inconnues que par impossible les légions impériales n'auraient point conquises, — atlantides lointaines placées par mes poètes au-delà des colonnes d'Hercule. Là-bas, d'autres hommes. — faut-il leur donner encore ce nom ? — groupés autour de fétiches monstrueux, accumulent en de formidables pyramides les crânes scalpés, ou montent aux hauts lieux pour y secouer leurs danses dévergondées et flagellantes. Mais partout, dans les bois comme dans les déserts,

au herd des lacs de mystère comme sous les pylônes des palais d'Égypte, j'entends monter ce rythme en deux temps : une douleur qui s'élève au ciel en une plaintive et sanglante clameur, pour s'achever en une apothéose de communion et de joie. C'est le sacrifice avec ses deux aspects, la souffrance provisoire, la conquête de joie définitive.

Mon titre de chrétien ne m'interdit pas aujourd'hui de pénétrer en ces profondeurs sacrées, bien au contraire. J'ai le droit et le devoir, parce que disciple du Christ, d'essayer de comprendre ces choses antiques et humaines. Il y a deux écueils à éviter en histoire comme en apologétique : ou bien trop rapprocher le christianisme des autres religions, au risque de nier sa transcendance et son monopole ; ou trop l'en séparer, sous prétexte de l'exalter, mais en le vidant de son humanisme. Au premier cas, il cesse d'être divin pour n'être plus qu'une invention des hommes, à la suite des précédentes ; au second cas, il ne nous intéresse plus en nos vrais besoins, ou bien son privilège finit par apparaître monstrueux, puisqu'il abandonne des millions de créatures raisonnables aux abîmes de l'erreur totale. En tant que solution, le christianisme est seul vrai, et toutes les autres religions sont fausses : *omnes dii gentium daemonia.* Mais sur le chemin de la vérité qui nous entraîne vers Dieu, les moindres tentatives sont dignes de respect ; et, même si elles sont mélangées à des horreurs étranges et lamentables, leur valeur n'est pas à négliger. Dans le plus gauche des gestes de prière, il y a un élan vers le vrai Dieu ; et cet élan, le christianisme le reprend à son compte lorsqu'il le lé purifie. En ce sens-là, cette religion dont l'origine est divine, est aussi humaine. Elle ressemble à nos besoins, puisqu'elle en exauce les lacunes. Mais alors, les autres religions qui sont nos besoins même avortés, auront des points de contact avec le christianisme.

On n'oserait [pas] dire, écrivait M. Grimai, que toutes les immolations et communions, en dehors du Tabernacle et du Temple d'Israël, n'aient été que superstition, sacrilège et orgie. Même dans le culte grec si foncièrement idolâtrique et sensuel, nous croyons saisir par instant une ombre et plus qu'une ombre de la religion vraie. Dans les deux grands tragiques, Eschyle et Sophocle, dont les drames touchaient de si près au culte, ne percevons-nous pas, sous les formules d'invocation, l'attitude et l'accent d'une âme qui adore ? Et pourquoi le sentiment religieux aurait-il été moins vivace que les autres nobles instincts, qui survécurent au sein des ténèbres et de la corruption ? Le Dieu qui sonde les cœurs et les reins, pour y découvrir les moindres taches déparant la vertu, et aussi le moindre germe de bonne volonté, à demi étouffé sous l'erreur et les inconsciences, dut parfois démêler, dans ces purifications et communions perverses, quelque chose comme un désir et un effort d'hommage, d'expiation et de sainteté vraie, un appel vers une victime parfaite, un témoignage de l'âme naturellement chrétienne. (1)

Dans une page d'inspiration plus haute encore, le P. Laberthonnière exprimait des idées semblables :

Nous continuons de regarder comme absolument juste l'idée qu'a eue Bossuet, dans le *Discours sur l'Histoire universelle,* de faire du Christ le centre et la vérité de l'histoire et de se servir de l'histoire pour mettre en lumière la vérité du Christ. Seulement, au lieu de donner pour objet à l'histoire les événements extérieurs, la naissance et la chute des empires, les exploits des grands capitaines... c'est la vie même de l'humanité qu'il faut lui donner pour objet, la vie de l'humanité vue par l'intérieur dans ses aspirations, ses croyances et ses espérances, dans ses négations et

(1) J. Grimai., *Le sacerdoce et le sacrifice de Noire-Seigneur Jésus-Christ,* Paris, Beauchesne, 1911, pp. 77-78.

> ses détresses, dans ses élans et ses chutes,... dans cette immense inquiétude enfin qui, en se renouvelant toujours, est toujours la même et ne lui permet de trouver le repos nulle part. Et il y aurait lieu de montrer que le Christ est présent à toute cette diversité, inconnu, connu ou méconnu, désiré, accepté ou repoussé, mais toujours principe et centre du mouvement... (1).

Mais pour apercevoir ces coïncidences des religions fausses avec la véritable, il faut toujours dépasser leurs pauvres constructions pour retrouver leurs volontés profondes ; ou plutôt sous le fatras des mythes, des rites, des systèmes, des combinaisons bizarres et des gestes affreux, il faut vouloir retrouver la ligne cachée du mouvement vers Oieu. Beaucoup de manuels d'histoire des religions donnent trop l'impression d'encyclopédies plus ou moins bien renseignées, tandis que le lecteur y cherchait des analyses d'âmes vivantes et des visions de consciences humaines. Le christianisme pourtant, dans la mesure même où nous le vivons, nous dispose à saisir la valeur de ces tentatives ; ou plutôt il leur donne par sa réussite même, un intérêt passionnant, issu de sa propre richesse. Il nous permet d'entendre ces tristes religions mieux qu'elles ne s'entendaient elles-mêmes. — Et alors, on peut essayer de deviner ce que doit représenter, aux yeux de notre Père qui est dans les cieux, cette immense épopée religieuse, si panachée et quelquefois si épouvantable, qui va du péché d'Adam jusqu'à la conversion des barbares. A la prendre comme une doctrine, c'est une immense accumulation d'erreurs, et il n'y a vraiment de vérité que dans le Christ. Mais à la prendre comme une explosion d'intelligences et de volontés à la recherche de leur fin, elle apparaît comme l'énorme incendie d'un

(1) R. P. Laberthonnière, *Pages choisies* par Frîhdel, Parie, Vrin, 1931, p. 181, note 1.

buisson ardent couvrant toute la terre, et dont chaque languette de feu est une affirmation adoratrice.

Et cet holocauste-là a beau parfois n'être qu'un bûcher d'immondices : par la direction de ses flammes, il chante encore la gloire de Dieu. *Domini est terra, et plenitudo ejus.*

Jetez en effet des vérités profondes dans des cérveaux humains obscurcis par le péché, éloignés de leurs origines divines, séparés encore du Rédempteur et de sa révélation par des millénaires barbares. Mais ne refusez pas à ces animaux raisonnables un reste ou un commencement de valeur morale et de dignité intellectuelle. Admettez par exemple une révélation primitive qui n'aurait jamais été complètement oblitérée : c'est l'hypothèse traditionaliste, à laquelle l'Église Romaine n'a jamais souri qu'à moitié, mais qui est édifiante, et commode. Elle a charmé la philosophie chrétienne en France pendant si longtemps ; elle nous a préparés à subir le choc de l'anthropologie préhistorique... Ou bien admettez une permanence de vérités naturelles au sein même des erreurs les plus grossières^ à cause de cette essence d'animal raisonnable qui existe en tout homme et nous accule au fond à des solutions *grosso modo* identiques, dès que nous suivons l'instinct rationnel de notre nature. Songez aussi et surtout à ces desseins éternels de rédemption universelle qui ont jeté des rayons diffus de préparation providentielle dans les siècles lointains des origines humaines. — Et par ces explications diverses, qu'il faudra peut-être un jour conjuguer dans un *Discours* moderne *sur l'Histoire Universelle,* vous aboutirez à une conception religieuse incarnée dans le rit des sacrifices, où la mort et la vie, la douleur et le triomphe, l'épreuve et le succès, vont se succéder, comme l'hiver et le printemps, les larmes et les rires.

Simplifiez toujours ces institutions en les rame-

nant à des lignes de plus en plus grosses ; — et vous ne vous étonnerez plus de cette obstination de l'humanité à chercher dans le sang des victimes la rencontre avec Dieu, et dans une mort préalable le principe de la résurrection définitive et du salut véritable (1).

Poussez plus loin, jusqu'au bout. Descendez, descendez encore, dans les bas-fonds ; et à force de lester de psychologie humaine cette grande métaphysique somptueuse, vous verrez les hommes coupables substituer aux grandes lois divines de la création le plus monstrueux anthropomorphisme, et. sous prétexte d'adorer Dieu, détruire ses créatures, les torturer, verser leur sang sur d'odieux autels fumants, où une acre odeur de graisse animale fait injure à la gloire de l'Auteur de la vie, de la jeunesse et de la beauté.

Mais vous pouvez aussi jeter sur ces horreurs le voile transparent des mythes et les vapeurs enivrantes du symbolisme. Nous sommes maintenant au pays le plus frais et le plus lumineux du monde, en Grèce, en Orient, sur des terres légères. Alors tout ce grand système s'évanouit en fumées d'encens pour y dessiner des lignes harmonieuses et vides. Le sacrifice devient un thème, — ses deux aspects s'appellent des mystères, mystères de l'hiver et du printemps, de la mort et de la vie, d'Adonis qui meurt et qui ressuscite au son des tambourins et des castagnettes qu'agitent les bacchantes enivrées de vin et d'amour.

Qu'importe en un sens, puisqu'au fond c'est l'homme éternel, un grand enfant, qui se raconte à lui-même son histoire et son drame intérieur : myste ou aède, féticheur ou hiérophante, il recommence ce

(1) « Au fond de tous les rites d'initiation, deux idées sont toujours présentes et se complètent, celle d'une mort et celle d'une résurrection... Dans certaines peuplades d'Australie, le novice est considéré comme mort... Quand l'initiation est terminée, ils rentrent dans le monde des vivants... » R. Allier, *La Psychologie de la Conversion chez les non civilisés,* Payot, 1925, tome I, p. 310.

:hemin en deux étapes, et ce mouvement en deux · mps, où cet être partagé retrouve les deux faces de son mystère. Le renoncement se traduit en psychoiogie par la douleur, la privation, la suppression ; et i'adhésion à l'être, par la joie, l'exaltation, livresse mystique. Si le sacrifice pour mieux représenter ce double aspect de notre marche vers Dieu, est invité à nous faire vivre ces deux états successifs, on comprend qu'il soit coûteux pour être profitable, douloureux pour être bienfaisant, — allons jusqu'au bout, mortel pour être vivifiant.

C'est la même vision du passé lointain qu'apercevait ^Pierre Termier :

> Je crois qu'il y a toujours eu des adorateurs, disait-il, des implorateurs, des amoureux... Cela a suffi à Dieu. Pendant que la terre, un grand nombre de milliers de fois, tourne autour du soleil, bien des crimes se commettent à sa surface ; bien des clameurs bestiales, bien des cris de douleur et de désespoir, bien des blasphèmes, montent, de cette planète aux destinées étranges, vers les cieux épouvantés ; mais la voix pieuse des solitudes où prient quelques hommes simples et bons couvre aisément blasphèmes et clameurs ; et la fumée de quelques sacrifices, fil ténu et bleu s'élevant dans l'air calme du matin ou du soir, porte en elle un parfum si puissant qu'il abolit l'odeur des crimes (1),

Mais au delà de ces descriptions, et pour les comprendre enfin, il est temps de demander aux philosophes et aux théologiens une définition, qui soit à la fois une psychologie et une métaphysique, du Sacrifice (2).

(1) Pierre Termiep, *Layoîe de connaître,* Taris, Nouvelle Librairie Nationale, 1926, p. 305 (Conférence, à Louvain, sur l'ancienneté de l'homme).

(2) Voir l'Appendice I à la fin du volume.

CHAPITRE DEUXIÈME

Une fausse piste et une définition malheureuse.

C'est un malheur que les formules de manuels, à force de vouloir rendre claires aux commençants les notions essentielles de la science, réduisent souvent à un schéma sec et vide les réalités les plus riches» Qu'un commentaire d'école s'empare de cette formule inerte, et prétende l'expliquer ; que pour l'expliquer il la démonte en fragments conventionnels ; que, pour comble de malheur, des exemples stéréotypés, choisis pour l'enseignement élémentaire, viennent encore racornir le sujet, — et voilà cette grande réalité lotie et méconnaissable à force d'être trop bien dessinée. L'élève apprend la définition pour les examens, et, la mémoire aidant, il obtient la bonne note sans avoir presque rien compris au sujet.

C'est aux vrais Maîtres de nous rendre l'intelligence de notre tradition, qui d'ailleurs cette fois est en partie le bien commun de toute l'humanité. Voilà des milliers d'années que les hommes offrent des sacrifices : en obéissant à ces rites ancestraux et à cet instinct raisonnable, que prétendent-ils ‚accomplir ? Le savent-ils vraiment eux-mêmes ? Oui, pourvu qu'on ne les arrête pas, comme ils sont tentés tous de le faire, à la surface formaliste de leurs gestes ; oui. pourvu qu'on restitue à ceux-ci leurs intentions sourdes ; pourvu qu'on distingue, au nom de cette intelligence profonde, ce qui est essentiel de ce qui est accidentel ; et pourvu qu'au nom du christianisme, accepté au moins comme le sommet humain du sen-

timent religieux, on comprenne mieux que les peuples primitifs eux-mêmes ce qu'ils croyaient réaliser sans parvenir à le formuler.

Or depuis trois siècles, les nécessités de la défense religieuse et nos lamentables querelles avec les Protestants, avaient entraîné presque tous les auteurs à la remorque d'une définition proposée par de Lugo, qui est claire, qui est exacte, mais qui ne permet pas, à cause de la disposition logique de ses éléments, une véritable étude métaphysique, ni même psychologique, du sacrifice.

C'est cependant la définition qui, avec des variantes sans importance, s'attarde aujourd'hui dans presque tous les manuels : *le sacrifice,* dit-on, *est l'oblation d'un objet sensible, et son immolation par destruction ou autrement, accomplies par un prêtre légitime, en l'honneur de Dieu, pour reconnaître le souverain domaine du Créateur et obtenir de Lui le pardon de nos péchés, cette immolation étant normalement suivie d'une communion.* On dit aussi : *le sacrifice est l'immolation d'une victime offerte à Dieu par le prêtre légitime, etc...* De toutes manières, dans toutes ces formules et dans les explications qu'on en donne, l'accent est mis sur le mot : *immolation.* Dieu, dit-on, est le souverain maître du ciel et de la terre, de la vie et de la mort. Comment lui dire que nous reconnaissons son domaine supérieur, sinon en donnant la mort à un être vivant ?... Ou bien, avec un peu moins de brusquerie : comment offrir à Dieu qui est invisible un objet qui nous appartient, sinon en détruisant celui-ci pour bien marquer que nous renonçons à nous en servir ? etc... Bref, le *genre prochain* de la définition ainsi construite et expliquée, c'est l'immolation et même la destruction (1). Or, dans notre cerveau occidental,

(1) Cf. de Lugo, *Disput. XIX de Eucharistia ut est sacrificium,* sect. 1 de sacrificio in communi, Edit. Vivès, Paris, 1868, tome IV, pp. 181 sqq.

le choix du *genre prochain* est très importait : il commande toute notre philosophie du sujet. Voilà donc le sacrifice conçu d'abord et essentiellement comme une mise à mort ; voilà son existence et celle de la religion avec lui, suspendues à l'existence préalable du péché. Comme si la religion n'était pas, en histoire et surtout en métaphysique, antérieure au péché. On devine l'impasse où cette définition va nous conduire. Il n'y a pourtant pas un mot dans la *Somme Théologique* ni par conséquent dans le Concile de Trente, pour recommander cette voie-là, qui est une description plutôt qu'une analyse. C'est une définition par le dehors. Or ce ne sont point les descriptions de sacrifices qui nous manquent. L'Histoire des Religions, nous l'avons vu, vient d'en jeter des centaines d'exemples sur le marché. Mais c'est l'intelligence de ce mystère humano-divin que nous réclamons. Nous voudrions le comprendre, et en le 'pénétrant davantage, nous comprendre nous-mêmes, qui sommes engagés dans cette affaire par nos hérédités les plus inévitables, nos attitudes secrètes les plus troublantes et les plus troublées. Ce grand rit du sacrifice domine tellement nos civilisations, une telle odeur humaine s'élève de tous ces autels dispersés, qu'à moins de renoncer à notre nature et à ses instincts les plus sourds et les plus exigeants, il faut essayer de savoir ce que valent cette pratique et ce geste. Nos mœurs s'abaissent ; nous allons devoir avouer bientôt que nous sommes un rameau terminal du grand arbre de l'humanité, puisque les plus fines races européennes, et la nôtre surtout, sont à la veille de mourir, comme si nous étions des Peaux-Rouges, des Boschimans ou des Pygmées. N'est-ce point parce que daps nos civilisations de surface, les autels sont détruits, les foyers sacrés de la cité antique éteints, les sacrifices de la loi nouvelle déserts ? Aucun encens ne monte plus vers le ciel, aucune

victime ne nous réconcilie plus avec notre fin, et l'esprit de sacrifice s'est évanoui. La mort descend.

C'est l'heure de comprendre et de raisonner, sous peine de disparaître.

Or nous possédons dans notre théologie traditionnelle une définition du sacrifice plus ancienne que celle de de Lugo, et construite sur un autre plan. Elle avait été amorcée par Saint Augustin, elle est acceptée par Saint Thomas. Et dans la *Somme,* elle s'exprime en une formule dont la plénitude, comme il arrive souvent chez le grand Docteur, voile la richesse même. Le lecteur distrait passe à côté de ce chef d'œuvre d'équilibre et d'exigence, et lui préfère les pauvres *ersatz* des manuels, comme l'on voit aux vitrines de la *rue Bonaparte* les acheteurs superficiels préférer les statues de plâtre polychrome aux lignes pures et simples des attitudes profondes et des matériaux sincères.

La théologie de de Lugo met au premier plan, à titre de *genre prochain,* l'immolation de la victime. Et pour justifier aussitôt, sans gros effort de réflexion spirituelle et religieuse, ce fait déconcertant, elle construit hâtivement une doctrine, d'ailleurs exacte en principe, de Dieu maître de la vie et de la mort : pour reconnaître le souverain domaine de Dieu sur toutes les créatures, sa puissance de création et d'anéantissement, son droit de vie et de mort, — et dans l'impossibilité où nous sommes d'ailleurs de lui transférer matériellement les objets que nous lui offrons, nous détruisons à sa gloire les victimes et les oblats.

Il y a d'immenses fragments de vérité dans cet exposé sommaire, mais la perspective en est étroite et sans profondeur. Cette façon rapide et indirecte d'aborder un problème redoutable, interdit dès le début toute métaphysique supérieure du sujet. C'est un chemin, mais court et sans air. On peut à la rigueur y parquer les âmes soumises et dévotes. Jamais, semble-t-il, on ne réussira à faire passer par ce sentier,

le large courant des préoccupations contemporaines, les souffrances des âmes itères et douloureuses. On semble expliquer les sacrifices antiques et primitifs ; mais on rend le sacrifice presqu'inacceptable aux esprits modernes. Et pour s'être contenté d'une philosophie insuffisante, on rend compte peut-être de ce qu'ont cru faire les Sauvages et les Israélites, mais on n'explique pas ce qu'au fond ils ont voulu accomplir. On ne les comprend pas mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes ; et du coup on ne les comprend pas, — on ne rattache pas leurs volontés profondes au Sacrifice chrétien ; — et celui-ci à son tour, obligé de sc serrer en cette pauvre métaphysique, en cette psychologie sommaire, abandonne une partie de ses richesses transcendantes. Réduit à n'être plus qu'un sacrifice au milieu des autres, après tant d'autres, on ne voit plus comment il les remplace et les dépasse, les exauce et les supprime.

De tous ces points de vue, cette définition est une faillite. Ah ! qu'on nous rende donc les vieilles institutions humaines avec leur pénombre indécise de mystère, et le Sacrifice du Christ avec ses auréoles qui l'étendent à l'infini. Qu'on nous livre une formule assez forte pour que nous puissions grâce à elle, embrasser jusqu'au fond ces volontés d'offertoire et de don qui s'élèvent de l'Orient au Couchant, du Nord au Midi, sur l'immense autel où l'humanité a étendu ses attitudes les plus inévitables, ses inquiétudes les plus tenaces, et ses fins d'éternité.

Aussi bien, cette formule, nous le verrons, est dans Saint Thomas, qui prolongeait lui-même Saint Augustin.

En attendant, le R. P. de la Taille, dans son grand ouvrage sur la Sainte Eucharistie, (1) semble avoir

(1) Mauritius de la Taille, S. J. *Mysterium Fidei de Augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento,* Paris, Beauchesne, 1921, cap. Iura. Cf. M. de la Taille, S. J. *Esquisse du Mystère de la Foi suivie de quelques éclaircissements,* Paris, Beauchesne, 1924.

2rfïnitivement ruiné la conception du Cardinal de Lugo ; et après la lecture de ces pages impitoyables du savant professeur du Collège Romain, un autre ardinal, Mgr Cliarost, Archevêque de Rennes, en s eceptait avec enthousiasme les conclusions, et disait dans une lettre pastorale à ses diocésains :

Attachons-nous..., N. T, C. F..., & concevoir une juste idée du sacrifice. Beaucoup de livres chers à votre piété, et qui méritent votre faveur parce qu'ils exaltent la générosité de votre cœur envers Dieu, ont cependant puisé dans une théologie de date relativement récente elle a pour auteur le cardinal de Lugo) une notion du sacrifice qui nous paraît contestable. Elle ne répond ni aux tendances intimes de l'être humain, ni à la gloire du Dieu vivant. Car celle-ci ne s'élève point, comme souvent la gloire des hommes, sur le carnage, mais sur le bien dont le Créateur a le désir de combler sa créature. Or on nous dit dans ces livres modernes, que la destruction de la vie humaine a de quoi, par elle-même, glorifier le Seigneur ! Elle serait même l'hommage absolu dû à sa Majesté suprême et l'expression frappante de son domaine souverain sur la vie et la mort. Mais comme il n'est point, ajoute-t-on, permis à l'homme de se détruire, celui-ci offre à Dieu, au lieu de sa propre vie, un des êtres créés qui alimentent la sienne et qui peuvent être regardés comme en faisant partie.

Eh quoi ! le plus élevé des actes religieux, loin d'élever l'homme à sa perfection la plus haute en l'approchant Je plus possible de Dieu, le rejetterait au néant ! Dieu est « Celui qui est »... Il a imprimé à toute sa création un mouvement continu d'ascension vers Lui, pour mettre en valeur, comme dit saint Paul (Rom. II, 4), les richesses de sa bonté ». Il a tout ordonné pour que l'homme vînt appuyer son être chancelant et inquiet à l'immutabilité et à la paix infinie et heureuse de l'Etre divin. Et II mettrait sa gloire à voir l'homme s'éloigner dans une sorte d'éblouissement farouche, de ce foyer de vie si puissamment rayonnante ! U aimerait

à le voir en éteindre en lui la vivante étincelle, projection de sa bonté inépuisable...

Ali ! que la doctrine de saint Thomas d'Aquin est autrement vraie et humaine !... (1)

Peut-être la spiritualité de l'Église gallicane, depuis deux ou trois siècles, sous l'influence réelle ou simplement verbale du jansénisme, a-t-elle trop facilement cédé sur ce point à un pessimisme destructeur. M. Lepin, étudiant dans le détail les doctrines de l'Oratoire de France sous l'ancien régime, a été constamment obligé de redresser et de combattre la théorie du sacrifice-anéantissement (2). Une métaphysique insuffisante du sacrifice, tant qu'elle demeure dans l'ombre latine des manuels ou dans la splendeur purement académique des exordes pompeux et des péroraisons flamboyantes, ne peut pas causer grand mal. Mais si on la transpose en un système de vie spirituelle et morale, elle peut très vite empoisonner toute une grande Église et l'éloigner des volontés profondes et raisonnables de l'humanité. Dans ses trop célébrés *Eclaircissements sur les Sacrifices,* publiés en appendice aux *Soirées de 'Saint-Pétersbourg,* Joseph de Maistre a propagé ces exagérations funestes du pessimisme gallican. Il faut le corriger par son ami, le Vicomte de Bonald, dans la *Théorie du pouvoir politique et religieux,* ou mieux encore par le restaurateur de l'Oratoire au XIXe siècle, le P. Gratry. Celui-ci, dans son livre sur *la Connaissance de l'âme,* livre IV, brosse, dans un décor très romantique, une conception très thomiste et très juste du sacrifice.

Joseph de Maistre au contraire est responsable, avec beaucoup d'autres d'ailleurs, de cette attitude

(1) Mgr l'Archrvêqub de Rennes, *Lettre Pastorale* (n° 10) 1922, Rennes, Vatar, 1922, page 9.

(2) Lepin, *L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours,* Paris, Beauchesne, 1926, V. g., p. 471 sqq.

maussade et boudeuse où s'obstina la plus noble partie du clergé de France en face de l'humanisme, très mêlé il est vrai, du xixe siècle. Le Vicomte de Bonald eût peut-être été un meilleur guide.

Faguet, qui n'était pas un théologien, mais qui savait lire et qui voyait clair, a écrit un jour :

> Le christianisme, pour de Maistre, confirme et consomme le système de philosophie pessimiste que nous venons d'exposer d'après lui, en ce qu'il est ce *système lui-même...* Voilà la philosophie complète de de Maistre : un pessimisme qui s'arrête, se repose et se satisfait dans le christianisme ; une croyance au mal qui trouve dans la foi chrétienne sa confirmation, son explication, sa consolation... — L'autre, [de Bonald], est un optimiste ; il voit l'ordre et le bien immanents au monde, à peine altérés parfois, interrompus jamais... Le christianisme, c'est la création. — Il n'y a peut-être pas deux esprits concluant dans le même sens en pensant si différemment. Leurs natures intellectuelles sont opposées... — « *Je riai rien pensé que vous ne Payez écrit ; je riai rien écrit que vous ne l'ayez pensé* », mandait Jh de Maistre au Vicomte de Bonald, et celui-ci écrivait en marge : « *L'assertion, si flatteuse pour moi, souffre cependant, de part et d'autre, quelques exceptions.* » — « Elle en souffre tant qu'elle les souffre toutes, » dit Faguet (1).

Est-il indiscret de penser que ces deux Maîtres du Traditionalisme français au xixe siècle incarnaient en leurs théories divergentes du sacrifice, les deux tendances où ce grand siècle catholique allait voir s'affronter, au sein de notre Église, deux écoles concurrentes et malheureusement rivales. Les exigences de la rédemption nécessaire cachent aux yeux des uns la création première qui fut bonne : ils boudent

(1) Émile Faguet, *Politiques et Moralistes du XIXe siècle,* 1re série, Société Française d'imprimerie et de Librairie [s. d., 1890].

la nature, et comme ils disaient, la liberté, au nom d'un pessimisme religieux, sévère et vigilant. Aux regards des autres, le christianisme est d'abord la splendide exploitation d'une création bonne, et ils ont tendance à oublier les conditions rédemptrices de l'état où nous sommes. Il est permis de penser qu'une solide théologie thomiste réconcilierait ces tendances ennemies et ramènerait à l'unité ces âmes généreuses, du Cardinal Pie à Mgr Dupanloup, de Veuillot à Montalembert... ne citons personne plus près de nous.

CHAPITRE TROISIÈME

La vraie conception du Sacrifice : un transfert de propriété.

Les Anciens avaient bien de la chance. Plus proches des origines, plus près des choses aussi, ils communiaient à la réalité avec une passion d'intelligence qui ne nous possède plus. Nos manuels modernes, à force de devenir clairs et commodes, finiraient par vider de leur plénitude les vénérables formules qui montaient aux lèvres des vieux Maîtres toutes gorgées d'expériences quotidiennes, toutes chaudes de familiarités vécues. Ces pensées antiques et éternelles gisent aujourd'hui, couchées en tableaux synoptiques comme des fleurs desséchées en un herbier de muséum. On voudrait échapper à ces images mortes, contemplées derrière des vitrines, oublier ces étiquettes trop bien calligraphiées, s'enfuir de ces galeries où règne le catalogue, et partir en montagne, au fil des torrents, retrouver les mêmes fleurs, mais colorées de leur sève, dans toute la ferveur de leurs haleines et de leurs odeurs, face à face avec le soleil qui les couve.

Saint Augustin était un ancien. Il n'appartenait as comme nous à une société laïcisée. Il savait ce :u'est une religion, et la richesse des mystères pour les âmes lassées ou ardentes. C'est un homme pour qui Dieu existe, et le monde intérieur des grandes tmours religieuses, le monde extérieur aussi des iltes vivants et symboliques. 11 connaît la signification des rites et la valeur des gestes.

Saint Thomas est encore un ancien. Sous son latin d'école, un» vie de passion circule, abondante, surchargée d'éternité. Quand nous le croyons distrait, ou distant, il n'est qu'absorbé. C'est un contemplatif avant d'être un écolâtre. Malheureux que nous sommes ' nous essayons toujours de le résumer. Nous ferions mieux d'essayer de l'entendre.

Un premier regard jeté par ces Saints Docteurs sur l'institution du Sacrifice leur révèle ou leur rappelle que celui-ci est une action. Nous dirions avec eux, si la langue française autorisait davantage l'emploi des infinitifs, qu'il y a de *l agir,* du */aire,* dans le Sacrifice.

> Sacrificia proprie dicuntur quando cirea res Deo oLlatas aliquid *fit...* Et lioc ipsum nomen sonat : nam Sacrificium dicitur ex hoc quod homo *facit* aliquid sacrum... (1) *Il y a sacrifice proprement dit lorsqu'il se passe quelque chose dans les ohlats* (ou : *quelque chose qui concerne les oblats)... Le nom lui-même l'indique : sacrifice veut dire : faire du sacré.*

Cette dernière expression était traditionnelle, et venait de Saint Isidore de Séville.

Qu'on aille donc au fond de ces volontés tenaces des hommes en leurs coûteuses et splendides cérémonies, et l'on verra bien que le sacrifice est *un transfert religieux de propriété* pour le plus grand profit de celui qui renonce à son bien. — Soit un objet vulgaire, profane, pris parmi les richesses de la tribu ou d'un homme. Celui-ci essaie de le faire passer en la possession de Dieu ou des dieux, pour que cet objet, devenu sacré et auquel il essaiera de communier, lui soit un moyen de capter les faveurs divines. La signification du mot, à travers tant de siècles, est restéc> chose

(1) Π« II», q. 85, a. 3, ad 3.

rare, conforme à son étymologie : un sacrifice, c'est un objet rendu sacré : *sacrum factum.* Sacrifier, c'est *se procurer du divin.*

A quel prix, à quelles conditions, pour quelles fins ? A quel prix d'abord ? Moyennant une renonciation de l'homme à sa propriété, abandon qui entraîne de sa part une privation, et qui se traduit par un passage, toujours onéreux pour lui, de l'objet aux mains de Dieu. Ce passage, c'est normalement pour les êtres vivants, la mort, seule route possible vers l'appartenance divine.

A quelles conditions ? Que la divinité accepte cet objet, car on ne pourrait le lui imposer de force. Cet agrément, il faut l'invoquer. Ici interviennent la prière, la supplication, et, puisque le résultat a presque toujours lieu dans l'invisible, — la confiance, sinon la foi, en la demande exaucée.

Dans quels buts ? Afin que l'objet, restitué à l'homme au moins en partie, lui soit au retour le gage des bénédictions célestes et lui permette d'entrer ainsi en communion avec la divinité.

On nous excusera d'employer ici les mots les plus simples du langage humain, puisqu'aussi bien nous sommes aux origines mêmes de nos institutions les plus archaïques, à la source de nos sentiments les plus universels. Il s'agit donc d'avoir du divin, afin de pouvoir nous en servir. Pour en avoir, quand on n'en a pas, il faut en faire. Pour en faire, il faut y mettre le prix, renoncer à un objet profane, et obtenir que Dieu, en l'acceptant pour sien, le rende sacré. A partir de cet heureux moment, la cause est gagnée. — Tel est le grand mouvement religieux, le cycle de volontés et de gestes, où s'inscrit le sacrifice. *C'est une offrande liturgique où nous mettons le prix exigé, et qui, acceptée par Dieu, nous devient un moyen de communion avec Lui.*

Et pourvu que cette ligne maîtresse soit respectée,

on vous permettra de mettre tantôt l'accent sur un temps et tantôt sur un autre. Si je suis pécheur et que je veuille expier mes crimes, je soulignerai surtout mon renoncement, au point de le rendre douloureux et cruel. Si je désire plutôt proclamer la grandeur de mon Dieu, j'accablerai Celui-ci de mes offrandes et je m'humilierai en les Lui apportant dans des adorations sans lin. Si j'hésite, si j'ai honte et peur, c'est vers l'acceptation divine à obtenir que je tendrai toutes mes énergies et mes prières. Si j'ai surtout besoin de protection et de confiance, je soignerai ma communion finale, qui deviendra un repas d'alliance, un banquet d'amitié avec mon Protecteur céleste.

En somme, c'est toute la vie religieuse, comme le dira plus tard une autre définition augustinienne du sacrifice, — qui se traduit dans ce symbole dessiné et vécu, où nos gestes sont gros de sentiments, où la victime incarne successivement toutes nos attitudes intérieures.

Mais on voit aussi par cette analyse que les oppositions soulignées dans nos manuels élémentaires, entre l'oblation et l'immolation, entre le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant, n'ont pas l'importance essentielle que nous avons fini par leur attribuer, comme si de leur rencontre jaillissait l'intelligence véritable du mystère. Celui-ci se joue de nos catégories de surface, auxquelles il échappe pour s'enfoncer davantage dans la conscience profonde de l'humanité (1).

(1) N'avons-nous pas perdu le sens exact de ces expressions de nos catéchismes : *sacrifice sanglant,* celui de la Croix ; *sacrifice non sanglant,* celui de la Messe ; dont nous sommes tentés de faire deux espèces de sacrifices, le premier comportant une immolation, et le second une simple oblation ? — M. Lepin a attaché beaucoup d'importance à cette distinction.

Mais, bien que la Bible ne fasse jamais l'application du mot *zebah*

L'immolation par exemple, que nous avons fini par concevoir comme un geste liturgique distinct, dont l'oblat ou l'hostie serait le sujet, ne se place pas originairement à l'endroit où nous la mettons aujourd'hui pour les besoins de notre clarté. Elle réside dans l'homme qui accomplit le sacrifice bien plus que dans l'animal égorgé. C'est l'homme qui renonce à son bien et qui se prive de sa richesse ; mais celle-ci, inerte ou vivante, se contente de changer de maître, et elle ne perd rien à la mutation, puisqu'elle passe au service de Dieu. Le prisonnier de guerre que l'on massacre sur l'autel ne meurt que pour celui auquel il appartenait par droit de conquête : personnellement, il va dans l'autre monde servir un maître plus puissant. Et lorsque plus tard aux vaincus et aux esclaves on substitue des bêtes domestiques, le dessein primitif se prolonge : devenir la chose de Dieu n'est pas une *diminulio capitis ;* ce qui est diminué, c'est le troupeau du patriarche et, par voie de conséquence, le patriarche lui-même.

Mais ce fidèle serviteur de Yahveh ne possède pas que des béliers ou des taureaux. Il cultive aussi le blé et la vigne. Quand il offre le fruit de ses moissons et de ses vendanges en des brasiers liturgiques ou des libations «acrées, il continue matériellement de s'appauvrir, pour se ménager d'ailleurs habilement les faveurs divines. Mais c'est la même démarche qui se continue en des gestes pareils. Le sang ne coule plus, parce qu'il n'y a plus ici d'artères ni de veines à

à l'offrande non sanglante, il ne semble pas que le Lévitique mette une grande différence, du point de vue divin, entre les sacrifices où le sang coule et ceux où il ne coule pas. L'Ancien Testament n'est donc pas une grande autorité en faveur de la théorie du sacrifice simple oblation sans immolation. Quant au Concile de Trente, session XXIT, cap. i, il ne considère pas le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant comme deux espèces du même genre, mais il les oppose, comme le dit si bien le P. Billot, *sicut repraesentativum repraesentato* (Billot, *de Sacramentis,* tome I, édit. 1924, p. 602).

couper. Mais le but essentiel demeure. Ce n'est pas une autre institution, obéissant à des lois nouvelles et à une psychologie religieuse differente. Aussi le Lcvitique 1-VII inscrit-il à la suite, et pêle-mêle, sous les mêmes rubriques, les rites que nous avons beaucoup trop distingués pour les besoins de notre théologie de surface, en deux catégories, celle des sacrifices sanglants et celle des non sanglants, et où nous reconnaissons indûment, dans les premiers le type de l'immolation, dans les seconds le type de l'oblation.

Ainsi, dans les religions les plus antiques et les plus sommaires, le véritable immolé n'était point, dans la pensée des hommes, la victime, mais l'offrant. Celui-ci, reconnaissant ses torts ou ses obligations à l'égard de la divinité, se privait, en faveur de celle-ci, de l'un de ses biens personnels ; il se détachait d'une créature qu'il craignait de posséder au delà des limites de scs droits, ou bien il sc punissait de l'avoir trop aimée et y renonçait violemment au profit du Dieu offensé. Et ainsi, dans ce sens-là, il s'immolait. Quant à l'hostie, elle entrait, par la mort, en la possession de la divinité, et n'était donc ni détruite ni anéantie. Loin d'être diminuée dans son être, n'était-elle point au contraire, dans les croyances obscures de ces gens, grandie et exaltée ? Joseph de Maistre *(Eclaircissements sur les Sacrifices,* chap. II, au début), pour atténuer l'horreur des sacrifices humains, s'est imaginé qu'à l'origine on y tuait de préférence les condamnés à mort de droit commun. C'est un contre»·sens. C'eût été faire à ces criminels trop d'honneur que de les choisir comme victimes, et aux dieux une injure. Des prisonniers de guerre, à la bonne heure ! c'est du butin, du beau butin ; on le partagera donc avec les divinités protectrices, on leur enverra leurs prémices de proie en une affaire où le Ciel s'est montré le complice des succès remportés par les combattants valeureux.

Décidément l'immolation et l'oblation, considérées dans l'homme qui les accomplit en faisant son sacrifice, ne sont que le même mouvement de religion, et la même démarche essentielle. Car pour donner mon bien, il faut que j'y renonce. C'est le même geste à l'envers et à l'endroit. En me privant, j'immole et en quelque sorte je m'immole. En donnant à Dieu, j'offre et même je m'offre moi-même, puisque ces richesses abandonnées étaient le prolongement de ma personnalité d'heureux propriétaire. Dites seulement que ces richesses, en tant qu'elles me quittent, sont immolées, et, en tant qu'elles aboutissent à Dieu, sont offertes.

Plus tard, une analyse religieuse plus fine, poursuivie à la lumière de la révélation biblique et chrétienne, vous convaincra qu'entre ces deux aspects, négatif et positif, d'un même geste sacrificiel, il y a cependant toute la distance qui sépare l'état de péché et l'état d'innocence. Dans le dessein primitif de Dieu, comme d'ailleurs au terme de notre destinée, l'immolation, conçue comme le retour de la création à Dieu, se résorbe et s'absorbe dans l'offrande qu'elle se contente aujourd'hui de préparer en la rendant possible, ou de suivre en la rendant efficace. Elle s'oppose dans notre psychologie actuelle, comme dans nos comptes financiers, à l'oblation, parce qu'aujourd'hui elle est un moyen qui nous coûte fort cher, tandis que l'acceptation divine est une fin et un gain. Mais en bonne métaphysique, comme d'ailleurs dans les promesses de l'Évangile, *s'abandonner à Dieu, c'est se retrouver soi-même, et se perdre en lui, c'est se sauver.* C'est à cause du péché que la mort maintenant précède et conditionne la vie, et que *sans l'effusion du sang il n'y a pas de rémission.* Mais *au commencement, il n en était point ainsi.*

En tout cas, au nom même de ces coïncidences finales, nous ne donnerons pas trop d'importance,

dans nos descriptions des cérémonies sacrificatoires, à la différence entre les rites d'immolation et les rites d'oblation. Les usages des hommes peuvent intervertir ces symboles, et quelquefois les identifier en un geste unique. L'histoire des liturgies d'ailleurs est faite d'endosmoses. Un rite peut absorber un autre rite, sans pour cela le détruire. Il y a de nombreux sacrifices, parmi lesquels l'holocauste est le plus célèbre, où la communion finale, c'est-à-dire le retour de la victime, devenue sacrée, à son ancien propriétaire, semble complètement supprimée, parce qu'elle a lieu dans l'invisible et dans la foi : elle est purement spirituelle, si l'on veut, ou plutôt supposée incluse dans les rites sensibles qui précèdent. Inversement, il peut y avoir des sacrifices qui ont l'air de se réduire à un repas sacré, à cette communion de clôture qui a, cette fois, attiré à elle et comme englouti tous les rites antérieurs. Tel le chameau dévoré par les Bédouins du désert, dont nous parle Saint Nil. Ce sont pourtant de part et d'autre de véritables sacrifices, mais où le caprice des usages a introduit des variations qui résistent au lit de Procuste où nos manuels voudraient les coucher.

Il vaut mieux revenir, après ces détours utiles, à l'idée essentielle de cette analyse. Faire un sacrifice, c'est rendre un objet sacré, c'est dans ce but renoncer à l'un de nos biens, l'offrir à Dieu, et demander à Celui-ci qu'en le prenant pour Lui, Il le fasse divin ; à travers cet objet, dont la valeur, la signification et surtout le propriétaire sont désormais nouveaux, nous communierons à la divinité. Le sacrifice est donc vraiment *une chose à faire, à rendre sacrée.* C'est un objet autant qu'un geste, car c'est *une matière sur laquelle on fait des gestes liturgiques pour changer sa nature.* Remarquons bien cette formule : moyennant quelques additions, elle recouvrirait exacté-

ment à l'avance la définition catholique de l'Eucharistie et de la Messe (1).

Les langues modernes ont donc beaucoup trop distingué entre le sacrifice et la victime. Le sacrifice n'est rien sans l'hostie, ou plutôt il se confond avec elle. Dans le grec du Nouveau Testament en tout cas, le mot Θυσία, que nous avons traduit tantôt par *hostia* (Le. II, 24), tantôt par *sacrificium,* désigne plutôt une chose, un objet offert, que le geste de l'offrande ou de l'immolation. On dit : faire un sacrifice, ce qui signifie : rendre un objet sacré, et non pas seulement : accomplir un geste religieux, ni simplement : exécuter une cérémonie.

Comment ne pas remarquer que dans les Épîtres

(1) Il n'y a aucun doute que pour Saint Augustin, le sacrifice avant d'être une action, ne soit d'abord une chose, ou plus exactement une chose où se passe, où s'est passée une action. Qu'on relise, dans la *Cité de Dieu,* X, 6, le commentaire de la fameuse définition dont nous allons parler : *omne opus quod agitur,* etc...

« Le sacrifice a beau être fait ou offert par l'homme, il n'en est pas moins une chose (res) divine ; et les anciens Latins l'appelaient ainsi. Aussi l'homme consacré à Dieu, et voué à son culte, est un sacrifice, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu. Et ceci s'applique aussi à la miséricorde qu'on se fait à soi-même. C'est pourquoi il est écrit : *aie pitié de ton âme pour plaire à Dieu.* Notre corps lui-même, lorsque nous le mortifions par la tempérance, si nous le faisons, comme on doit le faire, pour Dieu, pour ne pas livrer nos membres au péché comme instruments d'iniquité, mais à Dieu comme instruments de justice, — notre corps est un sacrifice. Si donc notre corps, dont l'âme se sert comme d'un serviteur inférieur ou comme d'un instrument, est un sacrifice, lorsqu'il est rapporté à Dieu par un bon et légitime usage ; à plus forte raison notre âme, lorsqu'elle se rapporte à Dieu afin qu'embrasée de son amour, elle se dépouille de la concupiscence du siècle pour se reformer sur l'immuable modèle, et lui plaire par la beauté qu'il lui a donnée, — à plus forte raison est-elle un sacrifice ?... »

Cf. aussi St Augustin, *Sermo de Sacramentis in diePaschœ: [SermoIII ad infantes.* Migne, XLVI, 827-8 ; ou Édit. Dom Morin, Roma, Typog. Vatic., 1930, pp. 18-20) : non nunc ovis aut hircus divinis altaribus admovetur, sed sacrificium jam nostri temporis corpus et sanguis est ipsius sacerdotis : *notre sacrifice aujourd'hui, c'est le corps et le sang de notre prêtre lui-même.*

De même le IVe Concile de Latran (1215) : in qua [Ecclesia] idem ipse sacerdos est *sacrificium Jesus-Christus,* cujus corpus et sanguis in sacramento etc... (Denz.-B. 430).

de Saint Paul et de Saint Jean, les mots Ιλασμο (I Joan. 11,2 ; IV, 10), ἱλαστηρίον (Rom. Ill, 25), προσφορά et même Θυσία (Ephes. V, 2), sont appliqués, non pas à la mort de Jésus, ni à son oblation, ni à son immolation, mais à Jésus lui-même. Dans ces conditions, refaire le sacrifice du Christ, ce serait moins immoler le Christ à nouveau, qu'employer le moyen sacramentel de posséder comme objet de notre sacrifice le Christ immolé (1),

Mais, derrière cette psychologie du sacrifice, il

(1) Je dois à l'amabilité et à la compétence de M. Lopin la précieuse note que voici :

« Il n'y a pas de doute qu'en hébreu comme en grec le vocable que mous traduisons par « sacrifice » ne signifie « la chose sacrifiée » autant que « l'action sacrificale ».

Le texte que vous citez, *Ephes.,* V, 2, ne se rapporte à *E-xod.* XXIX, 18, que pour Je* notes secondaires de la finale *in odorem suavitatis* qui se rencontrent équivalemment en beaucoup d'autres endroits.

La partie principale de ce texte, savoir προσφορὰν χαὶ θυσίαν fait allusion au *Ps.* XXXIX (Hebr. XL), 7 : Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησαζ, que l'on trouve reproduit directement dans *Heb* ., X, 5.

Les termes hébreux correspondant à θυσία et à προσφορά sont respectivement *Zébah,* traduit généralement par «sacrificium» et *minehah,* traduit habituellement par « oblation », le 1er désignant le sacrifice sanglant, le 2e l'oblation non sanglante.

Zébah (Θυσία, sacrificium) se rattache à la racine *zabah,* « immoler ». Il signifie, soit « immolation », ou « sacrifice », soit « chairs immolées », ou « hostie du sacrifice ». Exemple : *Ezéch.,* XXXIX, 17 : Concurrite ad *victimam* mcarn (grec : ἐπὶ τὴν θυσίαν {ZOU ; hébr. : 'al *zibehi* (c.-à-d. *zabah.).* Cf. *I Cor.,* X, 18.

Minehah (προσφορά, oblatio) se rattache à la racine *manah,* « donner en présent », et signifie « présent », « don », non précisément « l'action de donner », mais bien « la chose offerte en préscat » *[L'Idée du Sacrifice,* p. 676-677.)

Cela étant posé, il faut remarquer qu'en hébreu, Gomme en grec et en latin, l'acte d'offrande du sacrifice est exprimé par un terme générique *hiqrib,* qui correspond exactement à προσφέρω, et à *ofjero.*

Si donc il est très vrai que dans le N. T. comme dans l'A. les termes προσφορά et θυσία servent à désigner la victime, il n'est pas moins vrai qu'il y a partout un verbe actif pour exprimer proprement l'offrande de cette victime. Ce n'est pas la victime, mais l'offrande de la victime, qui fait à proprement parler l'acte du sacrifice. Dans le N. T. on trouve προσφέρειν *(Act.,* VII, 42 ; *Hébr.,* V, 1 ; VIII, 3 :X, 12), ou αναφέρειν *{Hébr.,* VII, 27) ou encore ἀνάγειν *(Act.,* VII, 41). Ces 2 derniers verbes ont une idée de mouvement ascensionnel, d'élévation. »

faut découvrir la métaphysique qui se cache. Il faut aussi de ces gestes successifs détailler davantage l'enchaînement secret, et sous le fatras des liturgies innombrables apportées par l'histoire des religions, découvrir la direction du bon chemin que le christianisme reprendra pour l'achever.

CHAPITRE QUATRIÈME

La vraie conception *(suit?) :* le retour à Dieu·

Or cette réalité profonde, aperçue dans ce qu'elle comporte d'éternel, dans ce qu'elle exige en tout état, état de nature et état de surnature, état de péché et état d'innocence, cette substance du Sacrifice, c'est la rencontre finale de la créature avec son Créateur, c'est le retour de la première à Celui qui l'a faite pour Lui-même, pour qu'elle trouve sa fin, donc son bonheur, en Lui, à la gloire de Lui-même :

> Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus (1).

Le Sacrifice, c'est le mouvement ou l'action par lesquels nous essayons de nous porter vers Dieu, notre fin, pour trouver dans notre union à Lui notre bonheur véritable. *Sacrifier un être, c'est le conduire à sa fin.*

La Création, c'est une immense entreprise divine qui se déroule dans le temps. Et le temps n'est lui-même qu'un des nombreux aspects de notre contingence. Le fait pour nous de ne pas tenir tout notre être à la fois et de ne pas pouvoir nous réaliser en un instant ; la nécessité où nous sommes d'attendre

(1) Saint Augustin, *De civitate Dei,* lib. X, cap. 6. Définition reprise par saint Thomas, III* p., q. 48, a. 3 ; et en 11Ia p., q. 22, a. 2, avec cette précieuse variante : *omne illud quid Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum.* Exposé repris dans *Summa contra Gentile/,* lib. Ill, cap. 120, vers le milieu.

ce qui va suivre, et de nous succéder à nous-mêmes en nous conquérant ; l'obligation d'être en mouvement vers notre cause finale et de ne nous posséder jusqu'à nouvel ordre qu'en espérance, — c'est tout un poème, une tragédie, un voyage, et disons mieux, puisqu'il s'agit de vie religieuse, — un pèlerinage.

Le Sacrifice, c'est essentiellement l'effort décisif et la prière suppliante qui s'imposent à nous, si nous voulons atteindre notre fin ; c'est l'attitude d'adhésion où nous ratifions volontairement notre destinée ; c'est surtout l'arrivée au but, la créature faisant le _este efficace do se jeter dans les bras de son Créateur, et s'y perdant dans un abandon total.

Nous souvient-il de ces cerceaux de bois qu'enfants, au Luxembourg ou dans le jardin de notre mère, nous projetions en avant loin de nous, d'un certain tour de main qui voulait qu'après avoir parcouru quelques mètres, le jouet, reprenant son trajet en sens inverse, revînt docile s'écrouler à nos pieds ? Il semble que la créature tout entière, lancée d'un geste large par le Seigneur dans l'espace, comme le raconte la Bible, comme l'a brossé Michel-Ange, soit intérieurement tendue de manière à refluer vers son Créateur, — et que le monde des corps, des esprits et des âmes soit un immense cycle d'aller et de retour, où Dieu trouve sa gloire, et les êtres en Lui leur bonheur, le bonheur de revenir en son giron : « Toute la constitution de la vie humaine, la loi suprême, le but universel, est que, venus de Dieu, nous retournions un jour à Lui » (1).

Les lecteurs distraits qui font dire au P. de la

(1) Léon XTTT, *Encyclique Tametsi futura,* du 1er novembre 1900, sur *Jésus-Christ Rédempteur.* Cette expression et cette doctrine sont d'ailleurs classiquesdansla tradition, bien avantla Scolastique. Onlaretrouve déjà chez les Pères Grecs. Cf. G. Horn, ΓAmour divin (Eros) dans saint Grégoire de Nysse, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* octobre 1925, p. 381.

Taille que le sacrifice consiste en une offrande, et entendent ce mot dans le sens le plus exténué, enlèvent du coup à cette splendide métaphysique de la rencontre et de la fin toute sa vigueur et sa résistance. Sans doute, offrir un être à Dieu, c'est le rendre à sa cause finale. Encore faut-il être assuré que Dieu l'agrée et le reçoive, sinon lé geste sera vain : *telum imbelle sine ictu.* Et puis, de grâce, ne nous figurons pas ici l'enfant qui présente des fleurs à sa mère un jour de fête : si joli que soit ce geste, comme il est faible à côté de la vision de l'être qui arrive au but. Il faut plutôt penser au choc de la flèche lancée par un arc puissant au moment où elle atteint toute vibrante la cible où elle tendait. Oui certes, le sacrifice est un offertoire, mais à titre de préparation et d'élan. L'élan n'est pas la fin. Il y va, il y conduit. « Omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur », dit Saint Thomas, Ha Ilae, q. 85, a. 3.

La confusion entre l'offrande et la rencontre avec Dieu est d'autant plus dommageable, que les liturgies juive et chrétienne connaissent sous le nom d'offertoire un geste préalable, antérieur à l' immolation elle-même et destiné à la préparer et à lui donner sa direction. Mais il ne faut pas identifier cette première présentation - avec la rencontre finale, le suprême tête-à-tête avec Dieu, le face-à-face de la victime agréée, acceptée, sanctifiée, — qui suit l'immolation, qui s'achève en communion, que l'Épîtrc aux Hébreux a raconté, s'il s'agit du Christ, en une vision inoubliable : *introivit semel in sancta.*

Et rencontrant son Dieu, la créature contresigne et ratifie son propre être et sa juste valeur. Elle s'affirme elle-même, telle que Dieu l'a voulue et l'a faite. Elle retrouve en ce point final tout ce que Dieu avait mis en elle au commencement, ni plus ni moins ; et achevant sa course, rejoignant son principe, elle épuise toutes ses puissances intérieures qui passent

toutes à l'acte. Elle n'ajoute rieu à sa nature, mais elle la réalise totalement ; et les deux extrêmes se touchent, ou plutôt se superposent, à savoir le grand geste créateur qui nous donna l'existence, et le noble geste sacrificiel de la créature qui se reconnaissant telle, s'accorde aux volontés divines et du coup se trouve en Dieu tout entière elle-même.

Cet achèvement ne crée rien que Dieu n'ait créé d'abord. Et l'homme ne récupère dans le sacrifice consommé que les richesses que Dieu avait mises en lui lorsqu'il le lança dans l'existence. C'est déjà bien assez que l'homme, et le monde par l'homme, puissent ratifier l'œuvre de Dieu, mais sans pouvoir atteindre à la fin autre chose que la volonté divine et leur propre nature.

Cependant, grâce au sacrifice, l'homme intervient dans la réussite de sa propre destinée. Il devient le collaborateur de Dieu dans l'œuvre du salut. Et s'il n'ajoute rien à la création, il l'établit volontairement dans l'ordre qui lui convient, l'ordre, achevé selon les volontés divines. Voilà pourquoi le sacrifice est une action, et s'accomplit grâce à un effort de l'être créé, prenant lui-même, sous l'action toute-puissante de Dieu, son élan vers sa fin.

Il y a donc essentiellement du dynamisme dans le mouvement dessiné par le sacrifice. L'homme y engage ses valeurs intérieures et s'y porte lui-même en avant. Dans la mesure où son consentement est nécessaire à la réalisation des desseins de Dieu sur le monde, dans les limités où il peut augmenter la gloire de l'unique Seigneur, il offre le concours de sa volonté à l'accomplissement de ces hauts desseins. Et sans qu'il soit nécessaire de se prononcer ici entre la conception thomiste et la conception moliniste de l'action humaine, le sacrifice est cette action en pie::: emportement ; il mêle à l'œuvre de Dieu ce je ne sais quoi que l'homme peut y mélanger, il eet une

valeur et une puissance, valeur d’être et puissance de vie ; il représente, si l’on veut, l'accord des volontés créées à la volonté souveraine, et nous avons le droit de penser que cette adhésion a du prix aux yeux de Celui qui pourrait se passer de cette valeur et de cette collaboration, mais qui, à cette heure, les réclame de ses créatures libres.

L’effort de cette adoration n’aboutit d’ailleurs que si Dieu l’agrée ; et en- ce sens, Celui qui met le point final au grand ébranlement causé sur terre et au ciel par le sacrifice, c’est Dieu au moment où il le reçoit. Cette religion de l’homme, cet amour, cette soumission, n’atteignent leur but et ne se réalisent que si le Seigneur les ratifie en les acceptant. L’analyse de l'idée de sacrifice se termine donc sous les images de la rencontre, de la mise en commun, du contrat de société, à cet instant où Dieu et l’homme s’unissent dans un grand embrassement où le fils s’écroule et s’achève dans les bras de son Père : *ut sancta societate inhaereamus Deo.*

La liturgie extérieure et symbolique a pour dessein essentiel de représenter cette rencontre, et dans la mesure des forces humaines, de la réaliser. L’oblat, la victime ou l’hostie, c’est cet être élu par nous qui fait la route en notre nom, avant nous, pour nous représenter, nous annoncer et nous remplacer. A ce titre, il arrive en Dieu et, agréé par Lui, s’y repose.

Les hommes, hélas ! ont eu de leur Dieu, au cours des âges, des idées tellement insuffisantes et fragmentaires, que ce geste symbolique de la rencontre a été trop souvent accompli dans des conditions qui choquent notre sens chrétien et nos délicatesses religieuses purifiées par l’Évangile. Dieu ! on se l’est imaginé jaloux, cruel, partial, enflammé de passions ; mais toujours on a pensé devoir lui envoyer les offrandes, et derrière elles, lui présenter le clan, la famille, la tribu toute entière. Suivant que les peuples ont cru

voir en la divinité un allié puissant auquel il convenait de réserver sa part de proie, ou une sorte d'adversaire supérieur contre lequel il était bon de prendre des assurances, ou une manière de grand Tout où n us devions nous engloutir après les purifications nécessaires, le sacrifice s'est stylisé en des rites bizarres et en apparence contradictoires. Au lendemain des : mbats heureux, on a remis au dieu des armées la lime du butin, comme si l'on pouvait faire sa part au Créateur. Courroucé, on a voulu le calmer. Jaloux, on a cru le satisfaire par une large répartition des bénéfices réalisés en commun.

Collaborateur, associé ou commanditaire, on l'a dédommagé. On a pensé, après l'avoir gavé et soûlé de dépouilles, pouvoir d'autant mieux jouir du reste des rapines, qu'on le croyait occupé à se gorger des belles prémices...

Qu'importent ces affreuses mutilations d'une pensée légitime ! Celle-ci, grâce à Jésus de Nazareth, finira par dominer et rayonner. Le sacrifice deviendra de plus en plus le symbole d'une appartenance totale. Ceci encore, l'humanité l'a deviné. La cérémonie officielle, accomplie rituellement à certaines heures, c'est, de la part d'hommes obligatoirement occupés le reste du temps à leurs besognes matérielles inévitables, l'affirmation qu'ils voudraient bien penser toujours à leur Dieu ; mais que n'ayant pour s'y employer, ni la force ni la pureté nécessaires, ils veulent du moins, de temps en temps, dans un grand geste solennel, s'acquitter de leur devoir essentiel moyennant une liturgie symbolique. Le formalisme s'est tout de suite emparé de ce rit pour le mécaniser ; on a cru pouvoir, grâce à des gestes vides, satisfaire au rabais aux exigences divines. Qu'importe une fois encore ! puisque la ligne profonde de cette volonté était primitivement exacte, et en somme marquait la bonne direction, le chemin du Droit, la route de la Fin.

Ce chemin est d'ailleurs celui de Γ Adoration. Sur ce point essentiel, l'analyse de Saint Thomas est décisive. Dans le thomisme authentique, le bien de Dieu et le bien de l'homme coïncident ; et à la limite, c'est-à-dire à l'endroit où la création atteint sa fin et réussit, il n'y a aucune opposition, nous allions dire aucune difiérence, entre le théocentrisme et l'anthropocentrisme. Au lieu de ce dernier mot, il vaudrait d'ailleurs mieux dire : l'humanisme, car l'homme n'est le centre de rien. Mais à Dieu, tout aboutit. Ainsi s'exprime la Somme Théologique, en un latin d'une frappe vigoureuse, que notre traduction française amortit déjà :

> Per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem... Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primilm principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda... Pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat, (la Ilæ, q. 102, a. 3.)

> Le sacrifice met sous les yeux la direction de notre esprit vers Dieu... Pour la bonne direction de l'esprit vers Dieu, il importe que l'homme reconnaisse que tous les biens qu'il possède lui viennent de Dieu comme du premier principe, et les rapporte à Dieu comme à la fin dernière... Et c'est pourquoi en offrant, des sacrifices l'homme protestait que Dieu était le premier principe de la création du monde, et la fin dernière à laquelle il faut tout rapporter... Pour que l'intelligence se rapporte à Dieu comme il faut, elle ne doit reconnaître d'autre auteur premier que Dieu, et ne placer qu'en Lui sa fin dernière.

La loi morale qui régit notre action humaine, poussée jusqu'à la rencontre avec Dieu et jusqu'à la reconnaissance religieuse des droits du Créateur, s'épuise en une adoration totale qui nous procure le bonheur parfait. Mais au cours du sacrifice, tout l'effort de l'homme porte sur la créature, et en particulier sur cette créature-victime qui est le *signe et.* le symbole de notre religion personnelle. Sur Dieu en effet, nous Savons pas barre. *Acte pur sans mélange de puissance,* il n'a pas besoim qu'on agisse sur lui, et ce serait d'ailleurs bien impossible. C'est sur nous que nous agissons lorsque nous adorons Dieu ; parce que l'adorer, c'est nous rapporter à lui. C'est lui dire qu'il est la fin dernière de l'univers. Et du coup, en adorant Dieu loyalement, c'est-à-dire en réalité, nous réalisons en nous notre fin. *Dire* efficacement à Dieu qu'il est notre fin, c'est-à-dire l'adorer comme Dieu, c'est, en accomplissant notre destinée, *jaire* notre devoir et obéir à notre loi morale.

Il faut reconnaître cependant que dans l'histoire des religions et des liturgies, le sacrifice apparaît plutôt comme une cérémonie du culte et un geste d'adoration que comme un acte de la vie morale. Mais cette opposition est superficielle, au moins dans la religion *en esprit et en vérité.*

Quant au mot *communion,* qui appartient aussi à cette analyse de l'idée de retour et d'union à Dieu, et qui tient une si grande place dans la théologie du sacrifice, il y est employé en deîix sens différents et voisins. Ou bien il signifie la rencontre même de l'hostie ou de l'oblat avec Dieu, à l'heure où Celui-ci reçoit le sacrifice des hommes. A ce moment la victime agréée est du coup unie à Dieu, c'est *la communion de la victime à Dieu,* qui l'accepte, la sanctifie, et de quelque manière, en la faisant sienne, la divinise. Elle peut alors, si Dieu ou le rit le permettent, être rendue ı IX hommes comme le gage ou l'incarnation des faveurs

divines dont elle est désormais toute remplie ; et les hommes, en la recevant à leur tour, le plus souvent par manducation, s'uniront aussi à leur Créateur : c'est alors *la communion des hommes à la victime,* et par elle, à Dieu. Et c'est le second sens du mot.

L'École Française a splendidement exploité le premier sens pour l'appliquer à la Résurrection et à l'Ascension de Jésus, lorsque le Père, recevant à sa droite, « en son sein », le Fils incarné, lui communique « sa clarté et sa gloire divines », et entre ainsi « en communion de son Fils comme victime ». (Lepin. *L'Idée du Sacrifice de la Messe,* 1926, p. 472). L'£pi*tre aux Hébreux* faisait plus que suggérer cette doctrine, elle l'exige absolument.

Mais le langage chrétien ordinaire a plutôt visé le second sens du mot, pour l'appliquer surtout à la communion eucharistique. On dit alors que le Sacrifice du Calvaire n'a pas comporté de communion et que cclle-ci est réservée au Sacrifice de la Messe. On peut d'ailleurs regretter cette façon rapide de parler, qui rejette trop dans l'ombre la partie flamboyante du Mystère pascal chrétien, l'entrée du Christ au ciel.

Le vieux mot hébreu *d'Alliance,* que la Vulgate latine a traduit par *Testament,* englobait les deux significations. Dans le grand sacrifice juif, il y avait successivement communion de la victime à Dieu lorsque le grand prêtre entrait au Saint des Saints avec le sang des taureaux et. des boucs, et communion
*. d'Israël ^Dieu, par l'aspersion de ce même sang sur le peuple par le grand prêtre à la sortie : *ut sancta societate inhaereamus Deo.*

CHAPITRE CINQUIÈME

La vraie conception *(suite)* : Le retour en deux étapes.

Ainsi la religion intérieure, que le rit extérieur du sacrifice va bientôt dessiner symboliquement au dehors et engendrer invisiblement dans les âmes, consiste dans le don total de la Créature retournant à son Créateur comme à sa fin, dans un élan voulu. L'humanité, à cet instant sacré, s'abandonne à Celui qui, seul, peut, en assurant son bonheur parfait, la garantir contre toutes les illusions : *quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini* (1). Pour achever de conquérir son être et sa destinée, elle se jette en Celui qui, en la comblant, lui permet vraiment d'être elle-même. Du coup, et d'un seul mouvement, elle reconnaît tous les droits de Dieu et s'incline devant sa transcendance : elle adore et elle prie. Et au moment où ces deux êtres se rencontrent et s'embrassent, Dieu apaise sa gloire et ses amours, et l'homme ses inquiétudes et ses inachèvements.

En somme le sacrifice c'est tout le mouvement de notre essence créée. Celle-ci nous constitue tendances en personnes, relations subsistantes à Dieu ; elle exige que nous aboutissions à Lui comme le trait de l'arc au but (2). Monnayer en gestes symboliques et

(1) Saint Thomas, *Summa contra Gentiles,* lib. III, cap. 120.

(2) « Un des grands scandales de la métaphysique thomiste aux yeux de scs adversaires, c'est l'attribution d'une *entité* propre aux *relations.* Cela choque d'autant plus que l'on apporte en métaphysique plus de

conformes la direction de cette flèche vivante, créer l'élan intérieur en l'exprimant au dehors, c'est le sacrifice même. C'est l'oblation en acte ; c'est la créature qui se donne, et qui atteint son Dieu, dans un grand choc où toutes nos exigences intimes sont exaucées.

L'homme peut avoir l'air de n'offrir que ses richesses matérielles, mais à travers leur médiation, c'est lui-même qu'il présente. On dirait que ses biens font la route avant lui, et qu'il les envoie en ambassade rejoindre le Dieu qu'il rejoindra bientôt lui-même. C'est que l'oblat est l'image symbolique de notre âme toute donnée : *in manus luas commendo spiritum meum*. Quoi d'étonnant que cette hostie ainsi offerte à Dieu, et supposée agréée par lui, devienne tout entière chose divine, puisse ensuite, en faisant la route inverse, servir de sacrement, et, par la communion, nous apporter le gage des bienveillances et des protections d'en-haut.

Mais en attendant, notre religion intérieure est celle d'un être en plein emportement, dont la courbe métaphysique est inachevée, parce qu'il n'a pas encore atteint la fin à laquelle il vise. Et cet élan, lorsqu'on l'analyse en concepts, peut être décomposé en deux temps, ou, si l'on veut, en deux mouvements élémentaires et complémentaires, destinés pour finir à la fusion, mais séparables au regard de la raison. D'une part nous tendons vers notre fin et avec le secours de Dieu, nous y arriverons ; et cet aspect de notre mystère est la cause de notre bonheur, le principe d'une exaltation ardente, dont la vie, la joie, tous les termes positifs expriment la plénitude. Par

préjugés nominalistes et cartésiens ; au contraire, à mesure qu'on se fait de la réalité une conception plus spirituelle et moins spatiale, l'on éprouve aussi moins de répugnance à admettre que *l'ordre* par exemple puisse être une réalité à sa manière, non *identique* aux choses ordonnées. (P. Rousselot, Métaphysique thomiste et Critique de la connaissance, dans *llevue Néo-Scolastique,* novembre 1910.)

ailleurs, nous ne sommes pas arrivés, et nous n'avons pas le droit de nous arrêter en route, ni de nous accrocher à notre être actuel qui, sans être mauvais (comment le chemin vers Dieu serait-il mauvais ?), n'est cependant pas le bien parfait.

Même complexité lorsqu'au lieu de voir le sujet et l'acteur que nous sommes, nous regardons du côté de l'objet extérieur qui momentanément nous occupe et nous enchante. Cet objet en tant qu'il est de l'être, et qu'il nous est un moyen pour atteindre Dieu, est l'instrument de notre bonheur, et nous devons nous y tenir comme à une étape annonciatrice du but. Mais en tant qu'il est un bien particulier et d'attente, nous y cramponner comme à une fin dernière, serait la négation même de celle-ci qui seule doit nous exaucer. Cet objet nous est donc aussi un obstacle ou du moins un danger.

Cette opposition provisoire entre les moyens et la fin, n'existerait point en un être qui se serait totalement conquis, et qui se posséderait parfaitement. Aux regards de Dieu, elle n'existe pas, car il voit tous les êtres en tant qu'ils se rapportent à lui et se dirigent vers lui. Il les aperçoit tous en mouvement et en mouvement vers Lui ; ils sont pour sa gloire l'occasion d'une exaltation sans mélange : *benedicite, omnia opera Domini, Domino.*

Mais chez nous, un conflit est toujours possible entre l'étape et la direction. Nous risquons toujours, en nous arrêtant sur le chemin qui conduit à Dieu, de ne pas atteindre Dieu. Et l'homme peut, en faisant halte, par fatigue, par ennui, par orgueil, — créer une opposition factice entre l'endroit où il est, et celui où il va, se maintenant au premier à cause même des joies qu'il y trouve déjà, prémices du bonheur final.

Pour éviter cet écueil, il faudrait avoir terminé le voyage, avoir vu. Dieu et tout le reste en Dieu,

avoir renoncé aux abstractions pour la vision, à la liberté pour la possession. Or nous sommes en route. Et l'arrêt n'est pas impossible chez un être libre dont le propre est précisément de ne pas aller d'un bond vers le but, mais de pouvoir morceler et choisir. L'abstraction qui nous définit nous permet de considérer à part le bien particulier, et nous fait sentir que le porter, — lui et nous avec lui, — vers Dieu, c'est reconnaître que cet objet et l'intérêt que nous y prenons ne sont que des joies partielles. Et c'est ainsi que dans le don de nous-mêmes à Dieu, l'abstraction dégage un renoncement provisoire, mais réel.

Et encore une fois, chez un être raisonnable, capable d'analyser et de distinguer, chez un être libre, capable d'élire et de préférer, cette dualité est essentielle à la nature, aussi longtemps que celle-ci n'a pas atteint sa fin.

Dès lors notre religion présente comme deux faces à nos propres yeux. Elle nous pst une plénitude et un but, parce que nous y rencontrons Dieu ; elle exige le détachement et l'effort, parce qu'il y faut sans cesse nous y dépasser et dépasser la créature.

Aussi le geste du sacrifice peut déjà, même avant qu'on ne parle de péphé, se décomposer en deux mouvements élémentaires, correspondant à la complexité de notre nature. L'homme se donne à Dieu, le bien parfait, et c'est l'aspect positif et reposant de la prière, comme ce sera le résultat final du sacrifice. Mais.cet homme est encore en marche. Pour atteindre son but, il doit continuellement quitter la place où il demeurait encore, renoncer à se tenir en repos, abandonner la position précédente et l'objet provisoire.

Et sans doute cc n'est pas une véritable renonciation. La direction de la vitesse avec laquelle l'homme traverse l'étape indique le but où il tend. L'objet qu'il

offre et qu'il a l'air d'abandonner, allait lui-même à Dieu comme à son terme. Le remettre au Créateur pour lequel il est fait, ce n'est ni le perdre ni vraiment y renoncer. C'est le sauver et nous sauver avec lui.

Mais l'abstraction est capable de différencier ces deux points de vue ; et notre nature, définie par cette abstraction, souffrira de ce conflit apparent, si sa générosité n'est pas à la hauteur de ses tâches, si elle a le malheur de choisir là où elle n'aurait qu'à distinguer. Ce malheur possible, le péché va, dans un instant, le rendre réel.

En attendant, Saint Thomas a bien raison de dire que le sacrifice ainsi compris, ramené à son *schéma* essentiel, est vraiment une institution de la loi naturelle. Une créature, à la vue de son Créateur, ne peut pas ne pas adopter cette attitude foncière. En l'absence de toute religion surnaturelle, révélée ou positive, sous la loi de la grâce comme dans l'état d'innocence, l'homme aurait dû accomplir ce geste sacrificiel qui, en principe, n'est pas une conséquence du péché. C'est de l'humanisme tout simple, de l'humanisme en face de Dieu (1).

Mais on peut aussi rêver d'un état plus parfait, où l'homme, soulevé à l'avance par son Dieu jusqu'aux frontières de sa nature achevée et peut-être même au delà, aurait déjà franchi toutes les étapes intermédiaires qui le séparent de sa fin. A cette limite, le sacrifice serait totalement unifié : loin d'apparaître

(1) La thèse qui rattache le sacrifice à la loi do nature, suffît, en dépit des ressemblances de vocabulaire qui ont trompé Pascal, à séparer pour rtoujours le thomisme du Jansénisme. A Port-Royal, il semble que la eligion se rattache au péché comme à son commencement ; en tout cas, rlle n'est pratiquée qu'en fonction du péché. Mais chez les Scolastique?, à l'Oratoire, à Saint-Sulpice, elle commence à la création, et, comme le sacrifice lui-même, elle est antérieure au péché. Voir donc cette thèse capitale : Ha Ilae, q. 85, a. 1. — Cf. Brémond, *Ecole Française,* pp. 359 sqq. : « Que la doctrine de Condren repose sur le fait de la création, non, comme la doctrine de Port-Royal, sur le dogme de la chute »,

jamais comme une abdication et un renoncement, d'ailleurs provisoires, il ne serait plus que la ratification splendide et joyeuse d'une conquête achevée.

Et nous aurions expérimenté alors, dans cette métaphysique de rigoureuse simplicité, à quel point le sacrifice, loin d'être réellement douloureux et coûteux, est au contraire la meilleure des garanties contre la souffrance. Celle-ci se lève en nos corps et en nos âmes toutes les fois qu'un hiatus se produit entre notre désir et nos moyens, entre notre fin à venir et notre état présent. Or ce sacrifice achevé nous porterait d'un seul bond jusqu'au terme de nos tendances essentielles. Il brûlerait les étapes ; il supprimerait les distances et les délais ; il apaiserait nos souhaits profonds en les exauçant, il résoudrait notre grand problème intérieur. Sous l'état de péché où nous sommes maintenant, il nous est impossible d'imaginer cette coïncidence totale des moyens et de la fin ; mais nous avons encore le droit d'en construire la théorie. Et nous en avons même le devoir, si nous voulons bientôt comprendre ce qu'est le sacrifice d'aujourd'hui, débris écroulé d'un autre plan de religion où il trouve son explication suprême, comme les fondations des murailles retrouvées au Forum ou à Pompéi ne sont intelligibles à nos yeux que si nous évoquons l'image des monuments disparus auxquels ils s'accordaient. Le Christ, dans un exemple d'une délicatesse suprême, nous suggère cette idée, lorsqu'il parle de la mère qui, après l'enfantement, ne se souvient plus de ses douleurs, parce que le but est atteint, parce qu'un homme est né dans le monde, parce qu'elle a un fils (Joan., XVI, 21). Supposons, — rêve aujourd'hui évanoui ! — que nous puissions superposer *in momento, in ictu oculi,* l'effort et le résultat, les moyens et. la fin ; et alors la douleur, qui est une tension entre ce qui est et ce qui doit être, la douleur serait supprimée. Aujourd'hui, quand nous

avons réussi dans l'un de nos projets, nous essayons d'oublier la peine qu'il nous a coûtée, comme le fît cette mère de l'Evangile, et nous y parvenons souvent : nous sommes même heureux d'avoir souffert ! Mais on peut imaginer un état, où nous aurions été heureux de souffrir, ou plus simplement d'agir, parce que l'action, télescopée avec son résultat, n'aurait pas été une souffrance (1).

L'existence de cette limite nous révèle aussi que dans le sacrifice tel que nous venons de l'analyser, les deux faces ne sont pas de même valeur. La finale est seule vraiment obligatoire et voulue pour elle-même. La renonciation préalable est un moyen, dont l'application peut être laissée aux circonstances ou même au libre choix de l'homme. Nous devons tous aboutir à Dieu, tarais nos chemins pour y parvenir peuvent être différents ; nous n'aurons pas tous à dessiner les mêmes gestes préalables.

Lorsque l'auteur de la *Genèse* nous décrit la situa-

(1) Cet état n'est pas celui que les théologiens appellent l'état de nature, ou de nature pure, celui où aurait vécu sur terre l'homme non élevé à l'ordre surnaturel, et qui aurait comporté l'effort, et donc la souffrance provisoire. Ce n'est pas non plus l'état surnaturel d'innocence, où le premier homme a été élevé en fait dès son origine, et dont nous essayons de faire momentanément abstraction pour ne pas compliquer J'analyse. Mais c'est l'état naturel poussé jusqu'à son plein succès, à l'heure où tous les résultats possibles étant acquis, on comprend mieux à leur lumière les lois sévères qu'il avait fallu respecter pour aboutir à cette réussite. Nous pouvons nous en faire une idée lointaine et aussi embellie, en voyant à quel point la grâce transfigure la souffrance chez les saints qui sont presqu'au terme de leur développement surnaturel. Il semble que chez eux la douleur ait changé de sens et soit une joie : *desiderio desideravi,* disait le Maître ; et les disciples :... *mori lucrum... pati pro te.* N'est-ce pas parce qu'ils voient sur le même plan la douleur et scs fruits, et sur la même ligne les deux aspects, négatif et positif, du sacrifice. Cf. Ozanam. parlant de saint François d'Assise, dans *Poètes Franciscains en Italie,* 6e édit., Lecoffre, 1882, p. 72 : « Une seule chose enchaîne la liberté humaine : c'est la crainte, et toute crainte se réduisant à celle de souffrir, rien n'arrêtait plus celui qui s'était fait de la souffrance une joie et une gloire. Affranchi de toutes les servitude?, de toutes les préoccupations triviales, François vivait dans la contemplation des idées éternelles, dans l'habitude du dévouement quiexaltetoutes les facultés, dans un commerce f«wilier avec la création...»

lion faite au premier homme et les conditions imposées à son obéissance, il suspend le bonheur d'Adam à l'obscrvancc d'une loi positive. C'est une leçon à retenir. La religion, en tant qu'elle est un acte de l'homme, comporte une certaine liberté dans l'emploi des moyens ; cet *aléa* représente la collaboration de la créature à la réussite de la création, et souligne le caractère relatif et mobile de notre être. Dans une religion surnaturelle comme celle de l'Eden, l'intervention divine détermine la règle à observer. Mais en principe, celle-ci aurait pu être différente et remplacée par d'autres prescriptions, et, de la part de l'homme, par d'autres offrandes.

Ainsi, grâce à ce singulier pouvoir d'abstraction qui nous permet de construire mentalement les mondes à naître et de restituer les paradis perdus, ainsi se découvre à nous la vision du sacrifice idéal, dont l'intelligence nous est nécessaire pour expliquer et légitimer le sacrifice actuel. Notre attitude essentielle et foncière en face de Dieu peut être décomposée en deux mouvements, le premier qui exprime un effort d'élan et même un renoncement provisoire, apparent, bien qu'aujourd'hui très senti ; puis un second acte qui est une apothéose, une finale flamboyante de toutes nos vraies aspirai ions exaucées. Le premier temps est celui de la renonciation, pour bien marquer que nous ne voulons pas nous attacher comme à une proie à notre objet qui est bon, mais qui n'est pas le bien total. Mais cette négation soutient en doublure un grand geste positif d'adhésion à l'Être, où nous réalisons notre fin en nous accordant tout entier à Celui qui nous permet, en Le rencontrant, et en L'embrassant, d'être en Lui pleinement nous-mêmes. Reconnaître les droits de Dieu, renoncer apparemment à nous-mêmes, c'est atteindre notre fin et nous conquérir. Entre les deux aspects de ce mystère, l'envers et l'endroit, laisses;

l'épaisseur d'un petit doigt, une ligne mince, aperçue par notre raison abstraite, afin de faire une place à la liberté humaine et de lui donner le temps d'élire elle-même sa destinée.

CHAPITRE SIXIÈME

Le plus grand Sacrifice, depuis le péché.

C'est cet écart qui a rendu possible le péché. Le premier homme a dû voir dans le sacrifice exigé par Dieu, sacrifice de louange et d'adoration, un aveu de son propre état de créature, — qu'il a mentalement distingué du grand bonheur et de l'exaucement métaphysique que cette reconnaissance achevée lui eût procurés ; — et il s'est accroché à ce petit bien découpé dans le grand comme si c'était le bien total ; il a du coup pratiquement essayé de nier Dieu. Créature libre, ivre de sa propre beauté, il n'a pas su offrir l'hommage-M'humilité raisonnable et saine que sa nature lui indiquait ; il a cru découvrir une contradiction entre la gloire de Dieu et son propre bonheur.

A partir de ce moment, le péché a exaspéré une opposition qui n'était qu'apparente et Fa transformée en un conflit réel. 11 a changé une ligne de séparation abstraite en une brisure concrète. Le sacrifice va devenir plus que jamais nécessaire, puisqu'il va représenter, en meme temps que les droits de Dieu, la seule chance désormais offerte à l'humanité de récupérer le bonheur disparu. Mais il sera comme brisé en deux tronçons, dont nous allons vivement sentir l'écartement douloureux. Pour finir, ce sera toujours le grand choc de la rencontre avec Dieu, l'apothéose de toute notre nature frémissante au moment où elle se jette en Celui qui l'apaise et qui l'assouvit. Car le péché n'a pas créé la métaphysique essentielle du sacrifice, dont nous connaissons déjà'le double aspect, négatif et positif. Mais il a provoqué un développement formidable de la première phase, celle de l'abdi-

cation apparente. Il l'a métamorphosée en un renoncement, provisoire toujours, mais véritable, dont nous devons ici légitimer l'importance et prouver la nécessité. Notre collaboration au grand travail de notre destinée nous sera maintenant l'oecasion d'une souffrance aiguë, volontairement acceptée et même provoquée. D'où vient ce grand changement, ce scandale de la douleur, du sang et de la mort ?

Pour sonder cet abîme obscur, il vaut mieux descendre en ses profondeurs par paliers successifs.

Les biens particuliers qui nous avaient été donnés comme moyens pour nous conduire à Dieu nous ont fascinés à leur profit. Ces créatures nous ont retenus, non pas en tant qu'elles étaient bonnes, étant l'œuvre de Dieu, mais en tant que créatures et biens particuliers. Au lieu de nous appuyer sur elles et de passer par elles pour atteindre notre fin, il va falloir commencer par rompre avec elles, rectifier la position, et seulement après ce virage, reprendre notre marche en avant. Une œuvre immense et préalable de guérison intérieure s'impose désormais à notre effort. C'est l'aspect médicinal, éducatif, mais déjà pénible, du sacrifice à ses débuts. Les poètes de l'émotion humaine ont encore osé chanter cet amer remède qui, en cicatrisant nos blessures intimes, en nous rendant la santé spirituelle, nous virilise et nous ennoblit. Musset, en quelques vers immortels, a résumé ce grand thème, à la fois biblique, stoïcien et romantique :

Les moissons pour mûrir ont besoin de rosée...
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert... (1).

Mais oui ! car nous avons besoin de nous ressaisir pour nous comprendre. *Melior est conditio possidentis,* dit la sagesse des nations. Or depuis le péché, c'est le bien partiel et créé, en tant que tel, qui nous

(1) Alfred de Musset. — *Nuit d'Octobre.*

possède ; il nous domine sans aucun droit. On peut concevoir cette erreur, — normale et sans conséquence chez l'animal, — comme une habitude invétérée de la chair, à laquelle le péché nous aurait ramenés. C'est philosophiquement une hypothèse, théologiquement une thèse, qui n'a rien d'absurde, et même, nous l'avons montré naguère, qui n'a rien de contraire à l'humanisme. Tel est en tout cas notre point de départ dans la vie morale ; tel est notre état d'origine. Dès lors le geste du sacrifice devra commencer par briser ces biens injustes et détestables. Ces attaches, dont la rupture va nous blesser, sont comme sculptées dans toute notre psychologie actuelle : notre premier instinct est toujours de nous suspendre à la créature comme si clic étaityiotre fin dernière, comme si nous ne pouvions pas, grâce à elle et en la dépassant, atteindre des richesses supérieures, comme si nous étions condamnés à ne jamais trouver mieux que cette fortune de commencement. Et chose navrante, nous sommes ravis, nous sommes fiers de cette métaphysique d'animal.

Un *tiens* vaut mieux que deux *tu l'auras,* disons-nous. Encore faudrait-il tenir cet *un,* cette ombre, cette misère. Or l'on ne possède vraiment l'être que ramené à ses causes. Car, comme disent les mystiques, « nous avons dans notre cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu, qui est notre principe et notre fin. La possession de Dieu remplit ce vide, et nous rend heureux ; la privai ion de Dieu nous laisse dans ce vide, et fait que nous sommes malheureux» (1). C'est à ce *rien* pourtant que nous sommes obstinément cramponnés.·

Ah ! c'est que le renoncement à ce vide, ou plutôt à cette insuflisance, à cet inachèvement, nous sera

(1) C'est le début de la *Doctrine Spirituelle* du P. Lallemant.

d'abord très cruel, car il brisera des fibres intérieures, tissées par le péché, soit ! mais qui nous tiennent au cœur et à la chair.

Ce n'est pas un motif pour reculer devant cette opération chirurgicale, qui nous rendra la vie en nous délivrant de liens injustes.

Mais il faut pousser plus à fond cette analyse douloureuse. Nous sommes maintenant très éloignés de notre fin, dont le péché nous a violemment écartés. Cette coïncidence de l'action et de ses résultats, où nous avions cru pouvoir découvrir l'essence du bonheur, est désormais pour nous un rêve évanoui. Les moyens, bons en soi, mis à notre disposition pour atteindre Dieu, ne nous apparaissent plus que comme des instruments de torture, puisqu'ils nous font travailler longtemps sans résultats visibles ; ils ont changé de signification à nos yeux ; et celui qui les résume tous, la mort, nous est devenue un objet d'horreur. Nous voyons bien ce qu'elle nous coûte; nous ne voyons pas ce qu'elle nous rapporte. Nous voyons ce qu'il y a de ce côté-ci du sombre tunnel ; nous n'apercevons pas au-delà les plaines fertiles de l'éternité.

Le dogme chrétien ajoute d'ailleurs qu'à notre fin naturelle Dieu avait substitué une fin surnaturelle, — et que celle-ci continue de s'imposer à nous comme gratuite, obligatoire et splendide. Elle s'obstine par conséquent à nous troubler intérieurement pour ennoblir nos rêves, semblable à un appel mystérieux et irrésistible de terres inconnues qui nous enverraient leurs parfums et leurs invites sans nous envoyer encore leurs produits, et pour lesquels *nous n aurions* personnellement *ni rames ni voiles.* C'est cet agrandissement indéfini de tous nos besoins essentiels que Lamartine a pris pour le souvenir d'un ciel d'où nous serions tombés. Nous n'y sommes à vrai dire jamais montés encore ; mais ce ciel est descendu en nous

pour y creuser des faims et des abîmes qui nous inquiètent, au grand sens étymologique de ce mot : *irrequietum cor nostrum.* Nous avons l'idée et le désir d'un bonheur, d'une science, d'une immortalité qui dépassent nos possibilités humaines. L'ordre surnaturel, qui nous les avait octroyés à l'origine, pourrait seul nous les rendre, et cet espoii nous bouleverse en nos profondeurs.

C'est ainsi que l'humanité souffre de l'absence de biens auxquels elle se sent destinée, dont elle se sait aussi très éloignée ; — et voilà comment l'écartement entre nos moyens et notre fin est plus considérable que jamais. La tragédie est poussée au maximum de gravité, et la souffrance a pénétré comme une laine en nos chairs et surtout en nos âmes qui ont la nostalgie d'un plus grand bonheur qu'elles n'ont pas connu, mais qui les appelle toujours et déjà. Nous sommes sous le régime *du plus grand sacrifice.*

Notre élévation originelle à l'état surnaturel, prolongée en notre nature pour l'épanouir et l'exalter, nous aurait dispensés de cette attente ; et nous aurions possédé notre fin sans passer vraiment par la souffrance. C'était le rêve primitif de Dieu. Mais le péché, en s'installant dans le monde, y ramène la douleur et la mort, ses deux filles. Elles seront les compagnes de notre religion dont elles vont nuancer le geste de reflets rouges. Offrir notre vie à Dieu eût été dans l'Eden une prière et une attitude d'une douceur suprême : cette rencontre s'appelle de nouveau aujourd'hui dans toutes les langues du monde : mourir. Il ne faut donc pas sourire lorsque la vieille Bible nous raconte qu'apres la chute d'Adam, la création, qui avait été soumise à l'homme, s'est retournée contre lui pour désormais le faire souffrir. C'est la nature qui a repris sa route. Mais d'autre part la surnature est demeurée — heureusement ! — comme une vocation et un programme. Celle rencontre avec Dieu, où

: :us avons mis, avec Saint Thomas, l'essence du sacrifice, ne peut plus avoir lieu que dans les hautes -.rions intimes de la vie trinitaire. Nous n'y parviendrons jamais si Dieu n'intervient pas. Dans l'espoir de Cette grâce, de ce don neuf, gratuit, inouï, il faut cependant que l'homme suive son chemin, le chemin du rendez-vous suprême. Mais comme cette route sera longue, puisqu'elle doit nous conduire si loin et si haut. L'écart entre les moyens et la fin s'est- démesurément agrandi. On peut prévoir de douloureuses étapes.

Bref, il y a du désordre dans le monde. Eh bien ! accepter ce désordre avec toutes ses conséquences, c'est déjà s'incliner devant l'ordre que finalement le Sacrifice, lors de là rencontre divine, doit établir pour toujours. C'ést reconnaître la logique de la vérité que de subir loyalement les illogismes de l'injustice. Souffrir volontairement les suites de l'erreur, c'est avouer qu'elle est une erreur ; et le reconnaître, C'est déjà reprendre la route du droit.

Et telle est l'autre signification de la douleur sacrificielle : elle supporte les *peines* ou le châtiment du péché.

Est-ce assez dire ? Ou faut-il boire davantage à ce calice ?

Nos lèvres et nos yeux sont à peine au bord de la coupe. Il faut pénétrer plus avant et jusqu'au fond. N'ayons pas peur. Nous connaissons aussi bien le dernier acte qui est splendide. Et c'est un grand amour qui nous invite à prendre cette liqueur amère.

Jusqu'à présent il n'a été question que de retourner en arrière sur un chemin d'erreur pour reprendre le départ en des conditions justes et favorables. Nous étions ligotés ; nous nous sommes dégagés : Valeur médicinale. Nous nous étions engagés dans le sens inverse du but ; nous avons accepté le labeur supplémentaire exigé par le retour dans la bonne direction : châtiment pénal.

Λiïïβ nous sommes des hommes, des êtres raison nables et libres, capables d'aimer et de haïr. Et nous voilà devenus des pécheurs. Le péché n'est pas seule ment une maladie ou une erreur ; il est une faute. Il est un acte de volonté perverse, et comme tel, il cause de la peine à quelqu'un. Il creuse des Addes dans le royaume de l'amour. Et qui aime vraiment, voudra essayer de réparer cette grande misère.

Créer de l'être pour le donner à Dieu, ce nous est impossible. Mais le déploiement de l'être, en même temps qu'il est l'occasion de la gloire de Dieu, nous est dans l'ordre de la justice, ane source de bonheur. Sans diminuer la gloire de Dieu, ne nous serait-il pas possible de renoncer à ces joies légitimes, pour balancer en quelque sorte nos plaisirs défendus et la peine qu'ils ont faite à l'amour de Dieu. Alors, à notre manière, toute humaine, toute relative, nous dirions au Créateur que nous l'aimons autant que nous ne l'aimions pas.

C'est en nous que se passera cette crise singulière. Il n'est pas question de porter atteinte à la splendeur de la création. Mais il faut, avec les seules valeurs à notre disposition, exprimer à Dieu notre volonté de lui plaire et de l'aimer enfin.

A cette limite, ou plutôt à cette étape, le sacrifice est le contraire du péché, et comme lui, une attitude violente et gauchie, provisoire et toute relative à notre impuissance. Le péché a essayé de faire tort à la justice et à Dieu sans les détruire réellement. Le sacrifice essaye de limiter la splendeur créatrice sans, la diminuer vraiment. C'est nous seuls qui soulfrirons. Dieu ne se trompera pas sur la véritable signification de notre geste destructeur. Sous ce désordre, un grand ordre se cache : l'amour qui répare. Et alors Dieu sera satisfait, non pas de nous voir souffrir, mais de voir que nous sommes désireux d'aimer autant que nous avons haï, et pour compenser notre amour injuste de

la création, capables de renoncer au plaisir légitime que nous.cause notre adhésion aux volontés créatrices. C'est une négation qui efface une autre négation.

Elle n'est que provisoire, étant l'œuvre de l'homme et la conséquence du péché. Elle n'est aussi bien que le premier acte du grand drame sacrificiel, et celui-ci s'achèvera toujours en apothéose positive. Dieu aura le dernier mot, et l'amour triomphera.

Mais en attendant nous aurons dit à Dieu notre repentir ; et ayant aimé autrefois les créatures à sa place, nous immolons aujourd'hui à son amour le plaisir que nous causent les créatures.

Nous touchons ici au fond même de la nature humaine. Que la souffrance soit pour nous une valeur, un prix d'achat, une monnaie de rédemption, c'est la preuve à la fois que nous ne sommes pas des dieux et que nous sommes des pécheurs. Et que l'histoire de toutes les grandes religions soit écrite dans ce style-là, que sans la douleur on ne puisse vivre longtemps dans l'amour, c'est bien la preuve que nous atteignons ici le roc de tous les problèmes qui nous soutiennent et nous définissent.

CHAPITRE SEPTIÈME

La place de l'immolation dans le Sacrifice.

Pour tous ces motifs associés dans un mystère Unique, le sacrifice a pris désormais à nos yeux une signification très pénible ; et c'est pourquoi nous sommes tentés de le définir d'abord par les immolations qu'il exige maintenant de nous. Toute notre psychologie est d'ailleurs organisée suivant cette conception nouvelle : l'exercice est devenu pour nous un effort pénible; la méthode a revêtu les espèces de la discipline et de la contrainte ; la hiérarchie des valeurs nous apparaît comme une mortification ; le don total de nous-mêmes à Dieu, comme un sacrifice au sens actuel et ordinaire du mot, c'est-à-dire comme une œuvre coûteuse et aiguë, puisque retourner à Dieu, c'est maintenant mourir (1).

Il est vrai que cette douleur et cette mort, nous aurons la ressource de les présenter encore à Dieu en hommage : non pas qu'il y tienne pour elles-mêmes, elles n'ont à ses yeux aucune valeur définitive, — mais parce que la bonne volonté que nous mettrons à les subir et à les offrir, apparaîtra à ses yeux comme la preuve suprême de notre renoncement au péché qui les causa.

Et c'est probablement le sens vrai, très réaliste, de cette doctrine de Saint Bernard, dont on a quelquefois voulu se servir pour essayer de ravir au catho-

(1) « La mort est... une chose qu'on prend pour une autre ». Leon Bloy, cité par Pierre Termier, *Léon Bloy,* Paris-Mamers, 1921, p. 22.

licisme la violence avec laquelle il prétend intégrer toute notre humanité, tout notre humanisme, dans le mystère du Christ souffrant et mourant, crucifié et sanglant: *non mors, sed voluntas placuit ipsius morienlis.* Dans le contexte du grand docteur cistercien, intransigeant et mystique, qui fonda Clairvaux et fit pleurer d'amour et de pitié tout le Moyen-Age, la phrase signifie simplement que la Passion de son Fils n'a pas fait plaisir à Dieu. Le Père n'a pu se réjouir que de l'amour avec lequel son Fils s'était livré à la mort. Mais cela ne veut pas dire que le sang répandu par le Christ ait été inutile, ni que les sentiments de son âme aient seuls servi à notre salut (1). Il faut au contraire penser et affirmer que sa religion intérieure et le salut qu'elle nous a procuré, se sont incarnés dans ses souffrances et dans sa mort, et y ont rencontré ce sang et ces larmes sans lesquels il n'y a plus désormais ici-bas de véritable sacrifice. Croire le contraire, ne serait-ce point, sous prétexte de prêcher une religion de l'esprit, oublier que le christianisme est aussi une religion de vérité et de réalisme ? Ne serait-ce point renouveler, dans l'exposé de la Rédemption, les erreurs *docètes* ? Au moment de souffrir et de mourir, nous avons tant besoin de penser et de savoir que le Christ a souffert et est mort, et que

(1) Saint Bernard, *Lettre* 190 à *Innocent III,* intitulée parles éditeurs *Tractatus de erroribus Abelardi ;* voir Migne, P. !>., t. 182, col. 1053 sqq. C'est au chapitre VIII (Migne, col. 1070). Saint Bernard répond à une objection d'Abélard : celui-ci s'étonnait que Dieu ait racheté le péché du premier homme par un péché plus grand encore, le déicide. Mais, dit saint Bernard, ce n'est pas la mort du Christ qui a plu à Dieu, mais l'offrande volontaire qu'il a faite en mourant: où l'on voit que dans le premier membre de cette phrase célèbre la mort du Christ est considérée chez les bourreaux qui l'ont infligée au Christ, et chez lesquels elle est évidemment horrible à Dieu. Encore Dieu s'en est-il servi, *non delectatus quidem, sed tamen bene usus.* Quant à la mort du Christ considérée dans le Christ, elle est la cause de notre salut. C'est le sens de tout le chapitre, ainsi résumé (par les éditeurs ?) : « pourquoi le Christ a-t-il adopté un mode si pénible et si laborieux de nous sauver, alors que sa seule volonté ou iob seul commandement eût suffi ».

cette passion corporelle a servi à quelque chose. Et nous répétons avec des variantes le cri de Saint Ignace d'Antioche aux Tralliens : « Si Jésus-Christ n'a souffert qu'en apparence, pourquoi donc suis-je enchaîné ? Pourquoi souhaité-je combattre les bêtes ? Est-ce pour rien que je vais mourir ? » (1) Notre sacrifice, c'est de l'amour, — ou du repentir — *incarnas.*

Il rompt des liens injustes que nous nous étions forgés. Mais de la douleur que cette cassure nous cause, Dieu n'est pas l'auteur. C'est nous qui avions d'abord brisé une ligne splendide, et arrêté un mouvement magnifique que Dieu avait imaginés d'une seule tenue. Le Seigneur dans l'Écriture a pu se vanter, lui, Créateur de nos corps mortels, de n'avoir pas fait la mort (2). Pensez donc ! il avait rêvé d'un animal raisonnable, élevé à la surnature, et grâce à elle, atteignant d'un bond au seuil de la vision béatifique, brûlant, pour atteindre l'immortalité, l'étape angoissante du grand tunnel obscur. Qui donc a dérangé ce bel œuvre, ce premier projet d'amour, et mis des paliers où il n'y avait qu'une montée sans interruption ?

Et lorsque dans la suite du mystère auquel on sent bien que nous aboutirons, le Fils de Dieu sera livré aux mains de ses ennemis, il ne faudra pas dire que c'est son Père qui le met à mort. Les prédicateurs l'affirment en des phrases qui veulent être éloquentes. Mais Saint Thomas s'était permis d'expliquer le

(1) Saint Ignace d'Antioche.— *Ad Trail. X.*

(2) « Dieu n'a pas fait la mort,
Et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants,
Il a créé toutes choses pour la vie...
Dieu a créé l'homme pour l'immortalité,
Et il l'a fait à l'image de sa propre nature.
C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde ».
(Sap. II, 23-24.)

proprio Filio suo non pepercit Deus de Saint Paul (1) ı n des notes bien plus discrètes et qui ne sont subtiles' qu'en apparence (2).

C'est trop tôt parler du sacrifice du Fils de Dieu. Il nous suffît pour le moment d'avoir compris les sacrifices des hommes, et de savoir pourquoi ces grands gestes religieux, chargés d'incarner notre attitude intérieure en face de Dieu, se présentent partout, sous tous les soleils, sur les hauts lieux de Canaan comme dans les bois sacrés des Gaules, en Aulide comme sur le Garizim, — sous les espèces d'une grande souffrance suivie d'une grande joie. C'est une douleur qui précède une apothéose, une perte qui est le principe d'un gain, un ravage sur lequel s'érige une construction solide, une rupture qui scelle un pacte, un dépouillement annonciateur d'une alliance splendide et enrichissante, une mort enfin qui engendre la vie. En ce chemin de deux étapes, reconnaissez l'image symbolique de l'inévitable attitude humaine. Une tragédie. Deux actes : le premier, lugubre, qui est celui du renoncement ; l'autre éblouissant de bonheur, qui est l'arrivée en Dieu. Un temps d'angoisse, d'effort et de nudité, un temps d'apothéose et de gloire.

Un seul et même objet, l'hostie, la victime, joue l'un après l'autre ces deux moments qui ne sont contradictoires qu'en apparence. Le même oblat sert à dessiner successivement les deux gestes de la brisure et de l'adhérence. On l'immolera donc avant de l'offrir. Il souffrira avant d'être agréé. Il passera par la mort pour rencontrer l'auteur de la vie.

Cette grande affaire eût été plus simple dans l'état de pure nature ; et sous les ombrages du paradis originel, elle eût été presque réduite à l'unité par la réduction des deux temps en un seul. Mais même

(1) *Rom.*, VIII, 32.
(2) III»p.,q. 47, a. 3.

en cette sjtualjpn magnifique, le sacrifice, comme la nature humaine qu'il exprime et. qu'il achève, comportait à l'état potentiel, dans sa métaphysique immanente, cafte dichotomie aujourd'hui pleinement avoqée Et devenue inévitable. En tout cas, voici maintenant le plan de Dieu condamné à un détestable *ralenti* qui partage en deux fragments ayant l'air d'être enpeniis l'élan de notre religion : d'abord un signe de mort qui sera comme la négation de cette funeste négation que fut notre péché ; puis, au second temps, à la suite de notre victime qui, grâce à celle immolation préalable, a retrouvé sa direction, et nous avec elle, nous goûterons le grand repos en ce Pieu qui noqs accueille pour nous transfigurer.

Mais à quelque chose malheur est bon ! Le geste du sacrifice, tel qu'il est esquissé par l'homme péchepr, représente une valeur morale par l'élan et la volonté de don qu'il apporte, — et cp niêine temps, depuis le péché, il esjt nécessairement douloureux. H a du prix, et ee prix nous coûte. C'est cettc conjonction entre l'idée de valeur et l'image de la douleur, qui est au fond de la métaphysique de l'ascèse, et qui rend légitime, obligatoire et finalement fiouce la mortification chrétienne. En somme, dans *l'ordre* chrétien, il y a nécessairement depuis le péché un *désordre,* provisoire mais obligatoire et bienfaisant : c'est le sacrifice et l'esprit de sacrifice. L'humanité a toujours septi sourdement cette loi de la douleur féconde, Le Christ l'a réalisée en sa personne ; et grâce à lui, le chrétien entre utilement dans ce mouvement constructeur.

La liberté laissée en partie à l'homme de choisir Je chemin qui doit le mener à sa fin, lui a très vite donné l'impression que Ja valeur douloureuse de son sacrifice dépendait de sa générosité. Et il ne se trompait pas complètement. L'arrivée ep Dieu est obliga-

taire Je temps employé pour faire la route commence déjà à poser ces problèmes de *plus* ou de *moins,* qui fornierppt dans la future spiritualité chrétienne la région des péchés véniels à éviter et des vertus de conseil à pratiquer. Pans le sacrifice, l'homme met quelque chose de sa propre valeur : il est plus ou moins magnifique, ear son geste, qui est obligatoire du côté de la fin, est facultatif, indéterminé, du côté des moyens. La démarche procède de la générosité autant que- de la justice, Elle comporte une action pour rendre la création à sa fin en la poussant vers Dieu, μη effort vers un accroissement d'être qui est obligatoire, mais où néanmoins peut se marquer une bonne volonté plus ou moins grande. Aussi plus tard dans le christianisme les actes de perfection seront facultatifs, mais la charité qui est la perfection même sera obligatoire, au moins à titre de fin ou de direction. En somme, dans la psychologie du sacrifice, il y fl μη dynamisme intérieur qu'on ne traduira jamais complètement en ternies d'obligation : l'homme donne pour avoir, mais il donne plus qu'il ne croyait devoir afin d'avoir davantage. Et ce que Dieu réclame c'est ce *plus,* où sp marque en même temps que notre générosité et notre amour, notre volonté de collaboration à une réussite meilleure d'une création bonne en soi. Saint Augustin et Saint Thomas ont vu tout cela : *Omne opus quod 'agitur, ut infiaereamus Deo.* On sent l'effort volontaire dans cette phrase qui marque un but obligatoire.

C'est de cette psychologie que semble provenir le sens français — et généreux '—ı du mot *sacrifice.* D'un homme qui fait son devoir oμ paie ses dettes, nous ne disons pas qu'il accomplit un sacrifice, Celui-ci semble ne commencer qu'à partir de l'endroit où l'on donne volontairement quelque chose de soi-mème pour provoquer oμ établir un peu de mieux-être moral ou physique dans un monde difficile.

Grossissez ces vues profondes ; noyez-les dans des cerveaux obscurs, et vous aboutissez déjà à l'image de l'achat. Dans les anciennes religions en effet, ces nuances morales se traduisaient par le plus ou moins grand nombre de victimes offertes pour obtenir la protection divine. L'homme, en cette affaire, se donnait le rôle d'un acheteur qui marchande. Tantôt il jouait au partenaire prodigue ; tantôt il disputait au rabais les faveurs du ciel. Conceptions lamentables et grossières, mais où gît un commencement ou un reste de vérité ! L'homme, nous l'avons vu, intervient comme collaborateur de Dieu dans la réussite de la création : cette bonne volonté s'affirme surtout dans cttc première partie de son sacrifice, où il prend son élan grâce à des renonciations provisoires et jusqu'à un certain point facultatives, puisque le choix et l'importance des moyens sont laissés à son initiative.

L'esprit de sacrifice, sans lequel l'Eglise serait morte depuis longtemps, introduit donc dans l'histoire un élément de liberté, qui est à l'opposé de l'ordre rêvé par les légistes, les politiques et les économistes. La création de formes nouvelles d'ascèse, comme celles que suppose et que réalise la fondation d'Ordres religieux nouveaux, produit tout, à coup sur le marché des valeurs spirituelles des fluctuations imprévisibles qui agitent saintement l'Eglise et bouleversent le monde des âmes. Ce n'est pas de l'anarchie, mais c'est de la générosité libre, au service de l'ordre obligatoire. L'amour s'en mêle, et l'auteur de Limitation montre bien que les interventions de l'amour ne sont pas réductibles aux prévisions de Minerve. Et pourtant c'est là qu'est la vie de l'Eglise et sa raison d'être : « ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Eglise », dit Saint Paul aux Colossiens, I, 24,

On comprend déjà que le Christ nous ait achetés, ou plutôt rachetés, car c'est une rançon qu'il a versée librement. Et bien qu'il ne faille pas chercher de vendeur dans cette comparaison unilatérale, son sang a vraiment été le prix de notre salut.

En attendant cette rédemption parfaite, il y a du moins des preuves de bonne volonté dans les sacrifices anciens : les hommes donnent pour avoir ; ils agissent pour obtenir ; ils font effort pour atteindre, et croient y réussir. Parmi ces bûchers où le feu achève de consumer les victimes offertes, au milieu de ces tas de cendres qui marquent la place des autels écroulés, est-ce notre faute si nos yeux se lèvent déjà vers le Calvaire comme vers une solution ? Il faut pourtant renoncer quelque temps encore à ces saintes et légitimes impatiences.

CHAPITRE HUITIÈME

La vraie conception *(suite et fin) ;* le Signe.

Un dernier effort d'intelligence s'impose à nous, si nous voulons comprendre à fond l'essence du sacrifice et la définir. Dans cette avancée suprême et définitive, Saint Augustin nous servira de guide encore ; *lu duca, tu signore e tu maestro.*

Nous avons en effet jusqu'à présent presque toujours affecté de traiter le sacrifice comme une réalité absolue, comme s'il trouvait en lui-même sa raison d'être et sa valeur totale. Quand nous parlions du retour de la victime à Dieu, nous avions l'air de supposer qu'elle montait au ciel pour son propre compte et seulement pour y trouver la solution de son problème intérieur. C'était trop simplifier notre regard : le sacrifice est en vérité beaucoup plus complexe, et il est temps d'en achever l'analyse pour en découcouvrir toute la richesse.

La métaphysique du sacrifice, que nous avons essayé plus haut de raconter, se réalise en effet à travers et moyennant une liturgie symbolique, dont nous avons déjà plusieurs fois signalé la présence, mais qui s'impose à nous en terminant comme l'un des éléments essentiels de cette grande affaire. Un objet qui rencontre Dieu et qui atteint sa fin n'est pas nécessairement un sacrifice. Celui-ci suppose tout un appareil de rites, encadrant une victime choisie et représentative autour de laquelle et en laquelle se joue l'action. Car c'est un grand jeu, au sens le plus élevé du mot, un grand jeu mystique, dont les règles invariables.

héritées des ancêtres, s'imposent d'ailleurs au nom de la tradition pour la réussite même de l'entreprise. Il y a des rubriques inévitables, dont l'infraction ferait échouer le projet. Ainsi c'est une cérémonie aux gestes symboliques et puissants, qui ont chacun leur signification. C'est un rit aux effets magiques ou infaillibles. Et pour tout dire d'un mot'dans la langue augustinienne et chrétienne, c'est un *signe.*

Saint Augustin, à cause peut-être de son éducation platonicienne, mais grâce surtout aux sensibilités religieuses de son âme aiguë et douce, en communion si vive avec les profondeurs humaines les plus chargées d'exigences lourdes, Saint Augustin avait fort bien vu que le sacrifice est une institution en deux plans superposés, ou, comme il le disait, '· le signe sensible d'une réalité invisible « (1). L'appareil liturgique, et, l'on oserait dire au grand sens dramatique du mot, la mise en scène, ne sont que l'expression efficace d'une autre tragédie, la vraie, celle qui se passe au fond des âmes. Il y a comme deux sacrifices, le sacrifice rituel dont la victime est le sujet, et un autre, le sacrifice des âmes, qüi se réalise invisiblement dans les cœurs, le premier symbolisant et signifiant le second,' à la fois pour l'engendrer et le traduire.

Nos manuels modernes n'ont pas complètement oublié cette analyse, mais ils n'en épuisent pas la valeur. On ne voit plus, en les lisant, à quel point le sacrifice, comme le sacrement, est un signe efficace, c'est-à-dire un symbole visible qui porte en lui la réalité cachée qu'il représente. Le sacrement descend du ciel en terre pour nous apporter sous un rit sensible la grâce que Dieu y a déposée. Faisant la même

(1) Sacrificium visibile invisibilis sacrifici i sacramentum, i d estsacruna signum est. *Le sacrifice visible n'est que le symbole. sac^é, le signe sacramentel de notre religion invisible. De Civitate Dei,* lib. X, cap. 5. Cf. *de Trinitate,* IV, cap. 4 (Migne, P. L., t. 42, cal. 901). Définition reprise par saint Thomas, IIa II®, q. 85, a. 2 ; IIIa p., q. 22, a. 2 ; et sous-entendue par *Trid.,* sess. XXII, cap. 1.

route en sens inverse mais sous des espèces semblables, le sacrifice s'élève de la terre aux cieux pour faire monter vers le Créateur la religion, l'adoration, la crainte et l'amour des hommes. Ces gestes humains seraient inintelligibles sans le culte intérieur qu'ils s'efforcent d énoncer et qui leur donne leur sens ; comme le sentiment religieux perdrait bientôt toute sa force s'il n'acceptait pas de s'incarner en ces liturgies de couleur et de mouvement. Ainsi le visible s'explique par l'invisible, et c'est en vain qu'on essaierait de construire une théorie du sacrifice qui ne tiendrait pas compte de cette double valeur accordée ; c'est en vain surtout qu'on voudrait donner au rit isolé une consistance qu'il ne peut posséder en lui-même. Ce serait donc une erreur de logique, et surtout de métaphysique, que de consentir d'abord au geste sacrificiel une valeur absolue. Le sacrifice visible est d'abord le signe d'une réalité invisible.

Lorsque le Concile de Trente, sess XXII, cap. 1, ramassait en une période digne de Cicéron cette doctrine si riche et si mesurée de Saint Thomas sur le sacrifice de la messe, qui prépare peut-être pour demain le retour de nos frères séparés aux marches de l'autel eucharistique, — il insérait cette parenthèse : *ul dilectos sponsœ suœ Ecclesiœ visibile, sicut natura humana erigit, relinqueret sacrificium*. Oh ! la belle phrase lourde d'humanisme, dans la forme et au fond, — mais qui n'est que la gravure au burin conciliaire d'une longue tradition que l'on peut suivre, de siècle en siècle, à travers les Pères, les Docteurs, les Scolastiques. Chez les Grecs comme chez les Latins, cet équilibre et cet accord du visible et de l'invisible dans les rites religieux constituent un lieu commun de la prédication et *Va-b-c* de la théorie du sacrifice. Celui-ci comporte de l'absolu, une métaphysique que nous avons essayé de reconstruire, et une représentation extérieure de cette réalité cachée. Cette image visible

i'un sentiment invisible qui l'explique et qu'elle illustre, ne la confondons pas avec le mouvement de l âme qu'elle traduit. Et néanmoins ne la séparons pas de cette vie intérieure sans laquelle elle deviendrait inintelligible. Maintenons le rapport et la distinction des deux éléments : c'est le secret pour les comprendre et pour entrer dans le mystère. Aux yeux de Saint Augustin et de tous ses prédécesseurs qu'il résume, le sacrifice visible est d'abord le signe d'une réalité invisible qui est au fond de nos âmes. Et c'est évidemment cette religion intérieure que nous avons d'abord essayé de retrouver et de définir. Mais il est temps maintenant de comprendre pourquoi elle est revêtue de symboles et de figures, pourquoi elle s'est incarnée dans une victime représentative.

Qu'est-ce donc qu'un *signe,* au sens religieux du mot ? Saint Augustin, que cette question semble avoir intéressé toute sa vie, a fortement préparé la réponse dans les pages célèbres qui ouvrent le premier livre de son Traité *de Doctrina Christiana.* Il distingue deux sortes de réalités, les unes qui trouvent en elles-mêmes leur explication et leur raison d'être, et les autres qui n'ont d'autre usage que de marquer ou d'indiquer autre chose qu'elles-mêmes, et ce sont les signes.

Il est facile de constater que l'emploi des signes est le propre de l'homme. Les mouvements du corps de l'animal, que l'on ose à peine appeler des gestes, se terminent toujours à leur portée musculaire, et n'ont d'autre but que leur résultat immédiat. Et comme ils ne dépassent jamais leur valeur physique, ils ne signifient jamais rien, au sens propre de ce dernier mot. Les gestes humains au contraire vont sou-

vent bien au-delà de leur valeur animale, parce que derrière celle-ci, ils veulent en avoir une autre, qui s'achève dans l'invisible et dans le spirituel : ils ont une signification. Cette transposition formidable s'explique par notre nature elle-même, composée de corps et d'esprit, avec une endosmose perpétuelle des forces charnelles et spirituelles qui sont en perpétuelle réaction les unes sur les autres pour des fins communes. La chair animée par l'esprit lui prête ses éléments, et l'âme enrichit de ses volontés supérieures l'animalité où elle s'incarne. Vivant dans les deux mondes à la fois, l'homme a pris l'habitude de passer constamment de l'un à l'autre, et d'en mélanger les richesses dans une action unique ; et parce qu'il est beaucoup plus habitué au maniement des valeurs corporelles qu'à l'usage des réalités spirituelles, c'est aux premières qu'il demande sans cesse de l'aider à grandir jusqu'à la hauteur des secondes. C'est le visible qui sert de signe à l'invisible, c'est l'inférieur qui porte le supérieur. Et ainsi, de par la volonté de l'homme, (en attendant que dans le sacrement ou le miracle ce soit par la volonté de Dieu), un geste corporel contient une valeur spirituelle.

L'ange au contraire n'use point de signes, parce que la simplicité de sa nature ne réclame pas et n'autorise point ce langage ni cette forme d'action. Il épuise toutes ses puissances dans le monde spirituel auquel il appartient tout entier, et les réalités dont il est l'auteur n'ont jamais d'autre valeur qu'elles-mèmcs. C'est une supériorité certes, mais que l'homme n'envie pas, car notre joie est dans le jeu des symboles, dans le déploiement des lignes et des images, dans le rythme de la poésie, et dans ce spectacle que nous nous accordons toute notre vie, celui de la chair, de notre chair, véhicule et sanctuaire de l'esprit. Je parle, et le son qui frappe l'air contient une idée. Mes bras s'agitent pour dessiner des gestes, et ce sont des

figures animées de passions. Mon pauvre corps d'animal est tout entier transfiguré par l'invisible dont il est le tabernacle et dont il se croit presque le créateur.

Dieu lui-même qui est Esprit pur, ne fait point de signes, sinon pour nous. Personnellement, Il s'en passe : sa pensée n'a pas besoin de gestes pour créer, et son Verbe tout-puissant lui chantait éternellement sa gloire dans le silence invisible. C'est nous qui vivant à la fois dans l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, apercevons certaines interventions divines comme des signes, parce que nous sommes obligés de les classer à la fois dans l'un et dans l'autre de ces deux mondes dont notre péché a brisé l'unité. La toute-puissance surnaturelle de Dieu, lorsqu'elle va jusqu'au bout de sa course, finit par percer cette croûte résistante de la nature, que la faute du premier père a comme soustraite à l'emprise divine ; et cette brusque et passagère irruption dans le monde visible d'une force habituellement invisible nous est un signe, parce qu'à nos yeux elle appartient à deux mondes distincts : c'est le miracle, qui nous fait dire : *digitus Dei est hic.*

Mais en principe, le miracle, par sa dualité même, est moins parfait que la création et surtout que la charité, qui sont des valeurs simples comme les Anges de tout à l'heure. Le Fils de Dieu, qui voyait son Père, n'avait pas besoin de signes pour le reconnaître partout: *ego autem sciebam quia semper me audis.* C'est à cause de nous, pécheurs, qu'il faisait des prodiges : *sed propter populum, qui circumstat, dixi : ut credant qui tu me misisti.* (Joan., XI, 42).

C'est aussi à cause de notre double nature qu'il nous a donné les sacrements, comme signes visibles de sa grâce invisible. Et c'est pour le même motif que l'homme avait créé ces sacrifices, qui sont les signes visibles de sa religion invisible.

Les Pères de l'Église avaient de ces réalités pro-

fendes une sensation vive, dont notre cartésianisme inconscient nous a depuis longtemps privés : « Si vous n'aviez point de corps, disait Saint Jean Chrysostome, Dieu vous aurait accordé simplement des dons invisibles, mais parce que votre âme est unie à un corps, c'est à travers des objets sensibles que Dieu vous livre l'intelligence de sa doctrine. »

Et Saint Augustin, auquel il faut toujours revenir : « Pour allumer et nourrir le feu de l'amour, combien sont utiles les insinuations des symboles : ils nous émeuvent et nous enflamment plus que si nous possédions les réalités sans voiles et sans figures. C'est un fait qu'une idée suggérée par une allégorie significative nous émeut et nous charme davantage que si on nous la disait en propres termes » (1).

Mais le plus riche de nos textes sur ce sujet est peut-être cette page splendide de la *Summa contra Gentiles,* livre 111, chap, exix, où le plus grand des philosophes de la raison a résumé en quelques phrases décisives toute la tradition patristique. Et ces lignes peuvent toujours servir à défendre le sacramentalisme catholique et notre respect de la chair contre tous les orgueils de la pensée séparée : « il n'y a pas lieu de s'étonner, dit Saint Thomas, que les hérétiques qui ont nié que Dieu soit l'auteur de notre corps, aient blâmé les marques corporelles d'adoration offertes à Dieu. Ils montrent par là qu'ils ne se souviennent plus d'être hommes, puisqu'ils ne voient plus comment la représentation des choses sensibles est nécessaire à notre pensée et à notre amour intérieurs. C'est pourtant un fait d'expérience que les gestes du corps servent à exciter la pensée et l'amour. Et voilà comment il convient, c'est manifeste, de nous servir des choses corporelles pour élever notre âme à Dieu ».

(1) Textes recueillis par Tsomassin, *de Incarnatione Verbi,* livre X, cap. 2.

De l'animal raisonnable le signe porte dans le détail tous les caractères : comme notre chair il appartient par sa matière au monde sensible qui lui fournit ses éléments visibles ; mais comme le concept de notre intelligence, qui est une prise de possession de l'être immobilisé sous notre regard, le signe arrête pour les saisir dans un cadre rigide et immuable toutes les valeurs corporelles dont il dispose. Il s'appelle alors le rit, dont les moindres rubriques sont invariables et sacrées. Les liturgies sacrificielles prennent toujours leur origine dans la nuit des temps ; elles sont l'héritage même des ancêtres ; et le respect méticuleux dont on les protège au moment de leur mise en action, permet au passé de se survivre, hiératique et figé, dans le présent et dans l'avenir. Ainsi le signe a la force de stabiliser le fluent ; et l'on pourrait dire que sur cette terre où tout coule, seul le signe ne change pas, que dis-je ? il ne garde sa valeur qu'à la condition de ne pas changer. La moindre erreur dans l'accomplissement des cérémonies leur enlèverait leur validité, comme le moindre contresens dans l'emploi des mots engendre un malentendu. Les signes mettent de l'éternité dans les choses humaines, et c'est à propos d'eux surtout qu'il faudrait répéter les théories de Melchior de Vogué et les incantations de Barrés sur *les morts qui parlent/En* tout cas, la signature de l'animal raisonnable est là, dans ce geste construit à sa taille et à sa manière, par son intelligence conceptuelle utilisant la sensation pour nourrir la raison de chair et de sang, et l'idée abstraite pour donner au corps une valeur spirituelle.

Évidemment, cette compénétration des méthodes, cette réussite singulière, ne sont possibles que parce

qu'il y a derrière le signe, une volonté et une raison, donc des richesses immatérielles qui par leur présence expliquent et légitiment cet usage extraordinaire du corps dans un domaine qui le dépasse. Nous ne faisons de l'invisible avec du visible que parce que nous sommes une âme dans la chair, une chair animée de l'esprit. Qu'est-ce en effet que l'homme ? Un grand imagier, un penseur aussi. Un animal, soit ; mais une intelligence, et une intelligence conceptuelle. La rencontre du concept et de l'image donne naissance au symbole et au signe.

Quelle merveille, encore une fois! Tandis que l'animal, tout entier conquis par sa proie, est tellement livré à sa sensation qu'il ne la dépasse jamais, — l'homme, armé de son concept, possède le pouvoir splendide de mettre le plus dans le moins, et de s'appuyer sur le plan inférieur du monde pour prendre possession des réalités supérieures. C'est son triomphe et sa joie que de revêtir son idée de l'image qui lui servit de point de départ ; c'est son repos délicieux, lorsqu'il pense au monde spirituel, de se baigner encore dans la matière que sa raison rend claire et limpide.

Ce serait donc une erreur de croire que les signes, pris dans toute leur richesse, sont inférieurs aux choses dont la valeur s'arrête à elles-mêmes. Pour reprendre les exemples de Saint Augustin, un morceau de bois quelconque, une pierre, un animal, n'égalent point ce bois que Moyse jeta dans les eaux amères pour les adoucir, ni cette pierre sur laquelle Jacob reposa sa tête, ni cet animal qu'Abraham finit par immoler à la place de son fils. Car ces symboles bibliques, en plus de leur prix matériel, étaient remplis de la valeur spirituelle qu'ils représentaient. Ils étaient à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes.

Ce qui nous fait dire habituellement que les signes

«ont inférieurs aux réalités, c'est que nous commençons par les vider de l'être spirituel qu'ils portent dans leurs flancs. Le mot devient alors inférieur à l'idée, l'image à la chose, le symbole à l'être qu'il remplace. Théorie étroite et fausse, où notre nature complexe, reniant elle-même son unité, considère son corps abstraction faite de l'âme, comme si notre corps sans notre âme était encore notre corps et même un corps^La vér ité, c'est que dans notre chair habite notre âme, et que posséder l'une, c'est déjà tenir l'autre. Certes, il y a des mots vides, des gestes vains, et un formalisme stérile ; car l'homme peut mentir et éteindre l'esprit. Mais le mot, considéré comme un signe, est un être composé de l'idée qu'il .traduit et des syllabes où s'exprime cette idée. Et les gestes, ce ne sont pas seulement des mains ou des bras qui agitent l'air, mais ce sont des passions ou des volontés qui ont pris corps pour se rendre sensibles ; inversement ce sont des muscles devenus intelligibles.

Ainsi donc, le signe est une enveloppe visible qui contient une réalité invisible ; et comme le composé humain dont il est à la fois le fils et le prolongement, il est formé par l'union des deùx valeurs. Le signe n'est pas l'enveloppe seule, le geste vide, le symbole pur. Quelles que soient sur ce point nos habitudes contraires de penser et de parler, ce serait vouloir déjà ne rien comprendre au sacrifice en général et au Sacrifice de la messe en particulier que de considérer le signe comme ayant une existence indépendante de sa valeur spirituelle. Il faut nécessairement intégrer celle-ci dans la définition. De même, prétendre épuiser le concept du miracle en le définissant une dérogation aux lois de la nature, sans tenir compte de son message spirituel, c'est rendre à l'avance impossible toute espèce d'apologétique appuyée sur le signe divin.

Mais si la richesse complexe de l'animal raisonnable explique seule cette incarnation de l'idée dans

l'image, — cette coïncidence singulière des deux plans n'est possible que grâce à la complicité de la création extérieure, dont d'ailleurs notre nature humaine est le terme et le chef-d'œuvre. Le monde semble construit en spirale, comme le voulaient les anciens, et son organisation comme son mouvement repassent'a des hauteurs différentes par les mêmes sections verticales, ce qui permet d'établir entre les plans superposés des comparaisons faciles, et de constater que dans les ordres supérieurs il subsiste des souvenirs des états inférieurs. Ce n'est plus qu'un jeu ensuite que de souligner le rapport et de l'utiliser comme un symbole : la force du lion est tout animale, mais elle évoque celle du roi qui est à la fois physique et raisonnable ; et voilà comment le lion est le roi des animaux, et l'empereur d'Autriche ou le comte de Flandre puissants comme le lion qu'ils dessineront dans leurs armes.

Cet emploi des images et des symboles a pour résultat d'utiliser pour l'intelligence des réalités supérieures les forces d'émotions et de sensibilités que la raison abstraite ne possède pas par elle-même. Du coup notre être tout entier, communiant à la création totale, s'engage à fond dans le mouvement qui l'entraîne vers la fin ; et sans renier celle-ci, qui est spirituelle, il lui apporte l'hommage de ses valeurs originelles ou primitives, qui sont charnelles.

Le signe doit donc, ressembler extérieurement à la valeur invisible qu'il porte en lui. Néanmoins, à force d'être employés, les symboles peuvent devenir purement conventionnels, et ne plus représenter ce qu'ils signifient. La raison volontaire de l'homme continue de leur maintenir la signification que les yeux et les oreilles ne perçoivent plus : ce sont, comme disait Saint Augustin, aujourd'hui répété par tous les manuels, des signes artificiels. Mais il est probable qu'à l'origine le choix de ces mots avait été fondé sur une

ressemblance imitative que les siècles ont patinée et rendue méconnaissable. Nous sommes maintenant condamnés à apprendre par cœur les langues et les dictionnaires : au commencement, avant l'invention du style écrit, avant même les civilisations de style oral, aux temps antédiluviens du style mimé, l’homme qui voulait parler exprimait vocalement Γ explosion même de la chose dans sa chair. Et ce qui semble le prouver, c’est qu’aujourd’hui encore, grâce à Dieu, les noms continuent d’avoir une sémantique : ils sont vivants, et mobiles, parce qu’à chaque fois l'intelligence dont ils continuent d’être gorgés, les anime intérieurement de ses souples volontés de nuances et de changements. Il n’y aurait pas de vie des mots, s’il n’y avait pas une vie de l’intelligence latente sous les signes du langage. Un signe vide, ce serait un signe mort.

Et alors, voici la question suprême : des deux valeurs qui constituent le signe, quelle est celle qui est la cause de l’autre ? Est-ce le visible qui engendre l’invisible, ou bien le contraire ? Y a-t-il d’abord des gestes sans intelligence, ou d’abord des idées sans traduction ? Qui vient premier ?

La forme se dégage des puissances de la matière, disait l’École ; et à l’autre extrémité de l’histoire des signes, c’est le sacrement qui cause la grâce. Il semble donc que ce soit l’élément visible qui donne naissance à l’élément invisible. C’est vrai au moment de l’action : le geste engendre les sentiments qu’il exprime, le mot porte l’idée, le sacrement contient la grâce et la produit *ex opere operato.*

Mais cette singulière influence du visible sur l’invisible représenté n’est possible que si l’invisible existe d’abord à part, d’une façon absolue. Si le mot est intelligent, c’est parce qu’il y a de l’intelligence dans le monde ; et le sacrement qui produit la grâce ne la crée pas, car elle existait avant lui. Ainsi plus tard.

la messe qui est un sacrifice véritable, parce qu'elle contient le sacrifice de la croix dont elle est le signe, n'a pas fait le sacrifice de la croix, qui existe sans elle. Les miracles qui sont dans la nature les signes de la présence du surnaturel dans le monde n'existent que parce qu'il y a d'abord du surnaturel dans le monde.

En somme, il y a causalité réciproque des deux éléments l'un sur l'autre, mais sur des plans différents. Ontologiquement les valeurs spirituelles peuvent exister sans les réalités où elles s'incarnent ; mais en les incarnant, le signe les rend présentes ; il ne les crée pas, mais il les contient ou il les produit, et dans ce scns-là il les cause. J'exprime mes idées

fl) Cette théorie dite de la *réciprocité causale* se trouve exposée par les auteurs scolastiques surtout en cosmologie, à propos de la *disposition ultime,* à la fois causante et causée, dans la transformation substantielle. (Cf. par ex. Jean de Saint-Thomas, *Phil. Nat.,* Lib. II, q. 1, a. 7, se référant à *Ver.* q. 28, a. 7 et 8 ; *In IV Sent.,* Dist. 17, q. 1, a. 4, quœs-i.ioncula 1a ; et q. 2, a. 5, qa. 3). On la retrouve en psychologie à propos de l'acte libre (Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu,* p. 635, 3e édit.) et en théologie à propos de la conversion du pécheur. L'acte même qui nous rend la grâce ne peut s'accomplir que dans l'état de grâce : cf. Ia 11ae, q. 109, a. 7 c. et ad 1 ; q. T12, a. 2 ; et *Diet, de Théol. Cathol.* Vacant, art. *Grâce,* col. 1631. Il y a des applications possibles de cette même loi dans les problèmes de la genèse de la foi, de la formation des hypothèses et de l'origine des idées (où l'image agit comme cause dispositive et l'intellect agent comme cause efficiente de l'idée). Cette théorie de la réciprocité causale, à la fois très traditionnelle et très moderne, mériterait d'être plus étudiée et utilisée.

Appliquée aux Sacrements, ne pourrait-elle pas servir à dfrimer celte énervante controverse sur la causalité physique ou morale des signes sacramentels ? Le sacrement produit-il la grâce par le pouvoir physique et immédiat de sa matière et de sa forme sur les valeurs surnaturelles, ou bien moralement parce que, geste du Christ renouvelé par l'Épouse mystique, il incline Dieu â donner lui-même son don ? Mais pourquoi les deux propositions ne seraient-elles pas vraies toutes les deux, l'une dans l'autre, comme l'âme dans le corps ? Si le signe est vraiment composé d'une âme et d'un corps, et s'il ne produit son effet que par cette union, pourquoi les Sacrements qui sont des signes dérives de l'Union Hypostatique, ne produiraient-ils pas leurs effets parce qu'ils sont la Toute-puissance meme du Fils incarné dans l'un de ses gestes accompli par les membres qualifiés de son corps mystique ?

pour en prendre possession ; mais si je ne les avais pa-d'abord, je ne pourrais pas en parler. Je fais des gestes pour exciter ma passion ; mais si je n'étais pas d'abord ému, je ne ferais pas de gestes. J'offre le sacrifice pour entretenir ma vie religieuse ; mais si je n'étais pas religieux, je n'offrirais pas de sacrifice.

Nous revenons ainsi en terminant à ce grand mystère du sacrifice qui nous a si fortement obligés à réfléchir. Et le considérant dans la victime où il se ramasse, nous comprenons mieux maintenant à quel point celle-ci est un signe ou un symbole. Dans cette hostie, j'ai incarné toute ma religion ; et celle-ci va passer par tous les chemins mystiques où va s'engager ma victime. Je l'offre pour m'offrir moi-même ; je l'immole parce que je sens le besoin et la force de m'immoler. Elle arrive en Dieu à ma place au moment où, je l'espère, je suis moi-même agréé. Elle a traduit toutes les phases de ma religion, à la fois douloureuse à cause de mon péché, triomphante à cause de la miséricorde de mon Dieu. Dans ses flancs déchirés ou brûlés, elle porte ma religion pitoyable dont elle est l'expression et la fille, disons : le signe, c'est plus juste : *invisibilis sacrificii seu religionis visibile signum.*

Et quand tout à l'heure, elle reviendra sur ma table, en communiant à elle je communierai aux faveurs de mon Dieu, dont elle est désormais remplie, dont elle est aussi devenue maintenant l'expression et le signe.

En trempant mes lèvres au calice, en portant à ma bouche la nourriture, j'aurai, à travers ce symbole, l'image visible, le signe efficace de l'alliance ou de la réconciliation, et la certitude que j'ai atteint, moi aussi, mon Dieu.

Telle est la valeur singulière de cette hostie ou de ce sacrifice, dont le rôle s'explique par les lois les plus profondes du composé humain, et par la constitution

même de l'animal raisonnable que je suis. Car dans le sacrifice aussi, il y a une âme et un corps, la première que l'on ne voit pas, le second qui tombe sous les sens, les deux n'existant que l'un dans l'autre et l'un pour l'autre. La victime n'est pas seulement une partie de moi-même ou de mes biens ; elle ne se contente pas de me remplacer ; son rôle n'est pas de se substituer à moi. Mais, chose bien plus grave, elle me représente au sens le plus absolu du mot, elle porte en elle ma religion, elle vaut ce que vaut celle-ci, en attendant de valoir bientôt ce que vaut pour moi la miséricorde de Dieu. Elle incarne des valeurs spirituelles qui la dépassent, mais qu'elle contient. En elle, notre partie se joue et notre sort se décide. A la limite, elle deviendrait comme une manière d'ambassadeur qui emporte avec lui les volontés et les destinées de tout un peuple. Et risquant un mot plus riche encore, qui ne sera rigoureusement vrai que du Christ, on pourrait dire ou croire que la victime est une sorte de tête ou de chef qui dans sa montre vers Dieu entraîne dans cette direction tous ses commettants. Mais cette fois, l'expression, appliquée aux sacrifices des religions fausses ou imparfaites, leur ferait trop d'honneur. Chez les païens ou chez les Juifs la victime n'est décidément qu'un signe, et peut-être un signe inefficace. Cela suffit pour expliquer leurs espoirs, et pour servir d'annonce ou de figure à un sacrifice plus parfait et définitif.

CONCLUSION

Dans cette trop longue analyse, nous avons successivement exploité toutes les définitions du sacrifice que nous avons trouvées dans Saint Augustin et dans Saint Thomas, où nous avons cru retrouver les volontés sourdes de l'humanité aussi bien que l'intelligence des institutions divines. On voudrait en terminant, proposer une formule de synthèse. Le latin peut-être aurait l'avantage d'être plus fidèle aux textes accordés des deux grands docteurs. Essayons de construire une phrase dont tous les mots en italique appartiendraient à nos sources. *Sacrificium visibile [invisibilis sacrificii sacramentum, id* esi] *sacrum signum est,* in quo [sub alicujus hostiae speciebus], homo, *in honorem proprie Deo debitum* et in ordinem *ad illum finem boni quo veraciter beatus esse possit, exhibet* quod a peccato se avertat (immolatio) et *spiritum suum in Deum ferat* (oblatio), ut, divina acceptatione intercedente, *sancta societate inhaereat Deo* per victimae jam consecratae participationem seu communionem.

Le Sacrifice est un signe [ou *un rit] sensible, où sous le symbolisme* [ou *les espèces] d'une hostie, l'homme, pour rendre à Dieu ses devoirs et réaliser ainsi sa propre fin, témoigne qu'il renonce au péché qui est son mal (immolation) et qu'il se porte vers Dieu qui est son bien (oblation), — dans l'espoir que l'agrément divin, en sanctifiant son offrande, lui procurera à lui-même l'alliance religieuse qu'il recherche, et dont cette victime lui rapportera le gage par la communion.*

On a mis entre crochets les mots qui font double emploi et pourraient être supprimés sans nuire à la

pensée. Le sacrifice, c'est donc le geste symbolique du retour à Dieu, où l'homme incarne sa volonté et son désir de s'unir au Créateur. Ce mouvement intérieur et cette action extérieure supposent que la créature intelligente et adoratrice refuse de se prendre elle-même pour sa fin. Ce renoncement devient sous l'état de péché une purification expiatrice et une souffrance, que le geste représente aussi en les réalisant. C'est à Dieu alors d'agréer ce retour, et, par son acceptation, de sanctifier l'hostie. Celle-ci peut ensuite redescendre vers les hommes et leur servir de sacrement pour la communion.

Plus simplement, le sacrifice c'est le signe expressif et, si possible, efficace, du retour voulu et suppliant de l'homme à son Dieu, qui le reçoit. Voilà pourquoi il y a du « *faire* » dans le sacrifice, comme ne cesse de le répéter saint Thomas. On y change quelque chose. Il s'y trouve du mouvement, de l'action, le grand ébranlement de l'humanité qui se tourne vers le Seigneur et s'établit dans cette direction divine pour se hâter vers sa fin. C'est la création qui réussit, qui aboutit. Avant le sacrifice, il n'y avait rien d'achevé dans le monde. Après le sacrifice, il y a de l'ordre. L'homme a reconnu son Dieu : *adoration* ; s'est donné à Lui : *hommage, amour* ; les droits éternels sont respectés : *religion, réparation* ; l'inquiétude, qui est notre définition même, est apaisée : *requiescamus in Te.*

L'oblation et l'immolation ont l'air, au cours de la cérémonie, de s'opposer l'une à l'autre comme la joie à la douleur, et la fin aux moyens. Mais si la première signifie notre élan vers Dieu et notre rencontre avec Lui, si la seconde exprime et réalise ce détachement de nous-mêmes et des créatures qui nous est devenu, depuis le péché, douloureux, mortifiant et inévitable, on voit bien qu'en principe le mouvement vers le Créateur et le renoncement à nos attaches coupables ou imparfaites ne sont que

l'endroit et l'envers, l'aspect positif et le côté négatif d'une entreprise unique, à savoir notre établissement dans l'ordre, notre adhésion à la vraie fin par l'usage légitime des vrais moyens. Dans le déroulement liturgique, immolation et oblation se distinguent et se succèdent souvent, mais leur mystère profond est le même.

Tel est ce cycle humano-divin, que les religions antiques ont mimé en rites innombrables, où se retrouvent toujours les mêmes volontés tenaces d'aboutir en Dieu (1).

(1) Le caractère chinois « Tsi », qui veut dire :â *oblation, sacrifice,* représente une offrande de viande, qui fait descendre les influences d'en haut. I

Caractère très ancien, sans qu'on puisse fixer exactement la date de son origine ou même de sa fixation (vers 800 avant Jésus-Christ ?).

Il se décompose ainsi : la main droite, l'offrande ; — un étal de viande; — et influence d'en haut. Cf. Wieger, S. J., *Caractères chinois,* 4® édition, 1924, p. 166.

NOTE SUR L'HISTOIRE ET L'EMPLOI DU MOT :

" SACREMENT "

L'histoire sémantique du mot « sacramentum ». n'est pas encore complètement connue, malgré les laborieux efforts fournis à Louvain par une équipe de chercheurs spécialisés sous la conduite de M. de Backer et du R. P. de Ghellinck (1).

Au moins sait-on que le mot existait dans le latin classique, plus exactement dans le vocabulaire du prétoire et dans la langue officielle de l'armée ; de part et d'autre, il avait déjà un sens religieux, lorsqu'il désignait l'argent déposé dans les temples comme caution par les plaideurs, ou le serment prêté par les jeunes recrues aux aigles de la République.

On sait aussi que le mot n'avait pas de correspondant étymologique en grec ni en hébreu. C'est vraiment un mot latin, qui ne devient chrétien qu'à partir du moment où l'Église se met à parler la langue de Rome, en Afrique avec Tertullien ou plus tôt avec une pré-Vulgate latine.

Pourquoi ce terme a-t-il été choisi dans la *Vulgate* pour traduire le mot μυστήριον des LXX, on ne le sait pas bien encore. Mais sa fortune fut immense

(1) Cf. Elie de Backer, *Sacramentum,* Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien, dans *Recueil des Conférences d'Histoire et de Philologie de l'Université de Louvain,* 30e fascicule, xx-392 p., Louvain, 1911. —J. de Ghellinck, S. J., E. de Backeb, J. Poukens, S. J., G. Lebacqz, S. J., *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*, I, les Anténicéens, dans *Spicilegium Sacrum Lovaniense,* fasc. 3, ix-392 p., Louvain, 1924,

et rapide : c'est un des vocables les plus usités de la langue religieuse des Pères Latins. Ceux qui récitent le bréviaire le savent bien, et sont quelquefois déroutés par les multiples directions de pensées où s'engage la souplesse de ce mot commode.

Cependant une constatation s'impose : il y a *sacramentum* lorsque une réalité visible possède une valeur invisible ; — ce qui permet aux yeux de la foi de voir plus loin et autre chose que les yeux de la chair. On comprend dès lors que le mot ait été choisi pour traduire le μυστήριον des Grecs, à la condition de ne pas entendre ce dernier mot dans le sens du *mystère* de nos catéchismes : *vérité à croire,* — mais de l'entendre d'une *réalité,* ou d'une *vérité,* — cachées sous un appareil sensible. Il y a mystère toutes les fois qu'une riche valeur religieuse se cache, exigeante et forte, sous un geste extérieur, sous un fait historique, sous une image, finalement sous un signe : ainsi la Présentation de Jésus au temple, l'Adoration des Mages, sont des mystères ou des sacrements, parce que sous le déroulement, des faits, visibles aux yeux des incroyants comme des fidèles, existe une immense richesse spirituelle de réalités invisibles, perçues des seuls croyants.

Il ne faut pas entendre cette double valeur au sens moderniste, où le symbole peut être vide ou sans aucun rapport réel avec la réalité qui lui échappe. Au contraire, dans le vrai sacrement chrétien, il y a un rapport très étroit entre l'invisible et le visible ; et celui-ci révèle (aux yeux de la foi), montre, et souvent contient le premier, dont il est le signe.

Tertullien, en appliquant le mot *sacramentum* au baptême, peut-être sous l'influence du *sacramentum militiæ,* auquel il le voulait comparer, était dans son droit. Cependant il particularisait déjà le sens du terme en l'appliquant de préférence à un

iit. Cette spécialisation devait faire fortune. I.e *a ramerdum* prend dès lors un sens ritualiste : il est appliqué surtout aux rites d'initiation. Autour de lui tend à se fixer une première liste des rites sanctificateurs, — signes collecteurs des premières grâces.

Saint Augustin semble être retourné à l'extension primitive du mot. A Hippone, n'importe quel signe sacré est *sacrement,* quelle que soit sa direction, quelque soit son mode d'efficacité. La liste redevient indéfinie.

La grande Scolastique devait revenir, et cette fois définitivement, aux perspectives de Tertullien, et, resserrant davantage et pour toujours le sens du mot, ne l'appliquer qu'aux rites, collateurs de la grâce, institués par Notre Seigneur : d'où la liste des sept sacrements de la loi nouvelle.

Mais l'insertion traditionnelle de cette différence spécifique : *de la loi Nouvelle,* longtemps et encore en usage, continue de nous donner le droit d'employer le mot *sacrement* comme un *genre,* — et nous en avons besoin pour notre étude actuelle, qui en somme reste plutôt fidèle au dictionnaire augustinien.

Il y a signe sacramentel ou sacrement toutes les fois qu'une réalité religieuse existe à la fois visible et invisible, —- avec relation de causalité ou tout au moins de signification entre les deux éléments, celui qui tombe sous les sens, et celui que les yeux du corps ne voient pas.

Quand l'homme fait un geste de religion avec son corps ou avec un objet visible, pour exciter, exprimer, réaliser, et finalement incarner sa religion intérieure, il y a signe. Voilà pourquoi nous pouvons dire avec Saint Augustin que le sacrifice est un signe, ou même un sacrement, puisque pour Saint Augustin les deux mots sont à peu près synonymes : *sacramentum, id est sacrum signum.*

Pour Saint Augustin, il peut donc y avoir *sacra-*

mentum dans les deux directions, — de la terre vers le ciel, direction du sacrifice ; du ciel vers la terre, direction du sacrement au sens scolastique.

L'Eucharistie est un *sacramentum* dans les deux directions, du commencement à la fin du mouvement liturgique qui nous la donne : au début, jusqu'au moment où nos oblats sont agréés par Dieu, *sacia-mentum* d'adoration de la terre vers le ciel ; à partir du moment où Dieu nous rend notre Eucharistie pour la communion, *sacramentum* du ciel vers la terre, *sacramentum* de grâce, *sacramentum* au sens de la Scolastique, laquelle distingue précisément l'Eucharistie-sacrifice et l'Eucharistie-sacrement.

Mais voici une autre bifurcation possible dans la signification du mot. *Sacramentum* désigne-t- il en même temps l'élément visible et l'élément invisible du mystère, dans le cas de l'Eucharistie par exemple les espèces de pain et de vin et le corps du Christ avec la grâce apportée, — ou bien seulement l'élément visible considéré d'ailleurs dans sa relation avec l'élément invisible. La langue chrétienne a longtemps hésité. Pour Saint Augustin et toute l'antiquité latine qui dépend de lui, la seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable : quand les Pères latins parlent du *sacramentum panis et vini,* ils ne nient pas la présence réelle du corps du Christ et encore moins la transsubstantiation. il leur suffit que les espèces demeurent visibles pour qu'ils puissent parler de *sacramentum panis et vini.* Il y a d'ailleurs aussi pour eux, dans un autre sens, *sacramentum corporis et sangumis* : sacrement de pain et de vin, qui est sacrement du corps et du sang.

Mais depuis longtemps, la langue chrétienne moderne s'établit dans la première hypothèse, et nous chantons aujourd'hui, en visant l'invisible dans le visible : adoremus *in æternum Sanctissimum Sacramentum... Tantum ergo Sacramentum* veneremur *cernui.*

La langue précise de l'École avait supprimé ces hésitations, en distinguant le *sacramentum-el-non-res,* c. à d. le sacrement vide ou pur et simple ; le *sacramentum-et-res,* contenu dans ou sous le précédent, ou produit par lui ; et enfin la *res-et-non-sacramentum,* ou l'effeL de grâce strictement invisible. Aujourd'hui que ces précieuses distinctions sont tombées en désuétude, le lecteur doit chaque fois examiner d'après la phrase et le contexte le sens précis du mot *sacramentum* ou *sacrement.*

LIVRE SECOND

LE SACRIFICE DU FILS DE DIEU

PREMIÈRE PARTIE

LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION

INTRODUCTION

Carmen Christo tanquam Deo.

En l'année 111 ou 113 de notre ère, un important fonctionnaire romain, dont le nom fait honneur à l'histoire des lettres latines, Pline le Jeune, de la lointaine province d'Asie confiée à ses soins, écrivait à l'Empereur Trajan, son maître et son ami, le premier rapport officiel que l'on connaisse sur les chrétiens et sur le christianisme. Cet honnête païen s'essayait vaguement, de ses yeux tout remplis d'images antiques, à percer le mystère de la religion nouvelle qui ce matin-là faisait l'objet de ses préoccupations préfectorales. *J'ai interrogé,* raconte-t-il, *ces gens étranges ; mon enquête leur est en somme assez favorable : secte religieuse sans avenir qu'on amènera facilement à résipiscence. Leur originalité consiste à s'engager par serment à pratiquer la vertu et à célébrer dans leurs chants*

le Christ comme un dieu : carmen Christo quasi deo dicere (1).

L'on ne pouvait mieux écrire pour crayonner en deux lignes la physionomie de la jeune Église ; et, avec une autre réflexion, plus ancienne encore, d'un autre gouverneur romain, Portius Festus, rapportée au livre des Actes (2), et dont le Père Rousselot soulignait naguère l'exactitude, — ces quelques phrases, égarées dans une correspondance administrative, recueillent en première heure toute *Γessence du christianisme* (3). Si ces fonctionnaires de l'Empire, faute de vie mystique, n'étaient que de médiocres prophètes, ils excellaient du moins au jeu des définitions brèves et précises. D'un regard ils avaient vu toute la nouveauté du geste qui consistait à se prosterner devant le Fondateur à peine disparu, et à lui chanter : *vous étiez mort, mais vous êtes vivant ; vous êtes homme comme nous, et vous êtes Dieu en personne.*

Mais au-delà de Portius Festus, au-delà de Pline le Jeune, dans les âmes des premiers croyants, retrouverons-nous le premier élan qui emporta la foi dans cette direction inouïe ? La sainte et virile *joie de connaître* n'exauce jamais plus pleinement notre désir de savoir que lorsqu'elle nous met en présence des origines, des berceaux et des sources. Et l'auteur de la Genèse possédait bien le secret des curiosités humaines, lorsqu'il s'avisa de nous raconter le mystère de ce qui s'était passé *au commencement.* Mais, au bord du Jourdain, où Jésus recevait le baptême de Jean ; dans la chambre de Nazareth, où Marie reçut le message de Dieu, — comment, dans les intelligences des premiers disciples et dans la sainte âme de

(1) C. Plinii Secundi Minoris *Epistularum liber* X, 96. Kirch, *Enchiridion,* n° 24.

(2) *Act.* XXV, 19.

(3) Rousselot, *Christus, La Religion Chrétienne,* au début. Paris, Beauchesne.

la Vierge, comment prit naissance le dogme chrétien ? Avant que ne fussent écrits l'Épître aux Philippiens et le Prologue de Saint Jean, comment exprimait-on en concepts et en par les cette Union Hypostatique de *deux natures se rencontrant sans mélange en une personne unique ?* C'est en ces termes que le Concile de Chalcédoine. s'inspirant d'une lettre de Saint Léon le Grand, devait, au Ve siècle, formuler pour toujours la croyance en la divinité éternelle du Fondateur historique. Mais quel choc initial donna le .branle à ce grand mouvement de pensée ?

En nous penchant avec respect et attention sur nos plus anciens textes christologiques, nous voudrions retrouver les premières courbes intellectuelles où s'infléchirent d'abord les âmes de ceux, comme dit Péguy, qui « furent les premiers chrétiens de la chrétienté, les inaugurateurs, les auteurs, les inventeurs, après Dieu, avec Dieu, les créateurs de toute chrétienté... Ils firent les logis, pour les autres, pour tous les autres, pour nous par conséquent, — les vieux saints, les premiers vieux saints, les saints des premiers jours... A présent que c'est fait, c'est pas malin,... fait par eux pour nous. Quand nous le faisons, c'est fait. Mais quand ils le faisaient, ce n'était pas fait,... Ils commencèrent d'être chrétien. Nous autres, nous avons pris la suite. Ce n'est pas la même chose. Ils inaugurèrent le royaume de Dieu sur la terre, les initiateurs de tout (1)».

C'est le transport de cette première initiation auquel nous voudrions nous accorder, comme au mouvement originel des attitudes et de la pensée chrétiennes.

Pourquoi faut-il, qu'avant d'aborder la lecture des textes primitifs, nous soyons obligés de construire d'abord à leur service une introduction philosophique?

(1) Ch. Péguy, *le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc,* édition des *Cahiers de la quinzaine,* pp. 203 sqq.

Celle-ci est pourtant indispensable au résultat de nos recherches et même à l'intelligence de notre propre effort. Quand elle nous aura montré l'état de la question et la méthode à suivre pour atteindre le but, nous pourrons utilement reprendre contact avec les saintes Ecritures des premiers témoins.

Nous placerons d'abord sous la protection d'un Maître dont la doctrine soit incontestée, les analyses qui vont suivre et la méthode qui les inspire ; et nous rappellerons brièvement les conclusions auxquelles s'arrêtait le P. de Rcgnon à la fin de ses patientes *Eludes de théologie positive sur le mystère de la Sainte Trinité*. Il montrait que cette théologie est double, pour la bonne raison que le dogme trinitaire distinguant entre une nature unique et trois personnes, on peut exposer le mystère ou bien en commençant par la trinité des personnes pour affirmer ensuite leur unité de nature, — et c'est la route suivie de préférence par la théologie grecque ; — ou bien en partant de l'unité de nature pour l'affirmer ensuite subsistante en trois personnes, — et c'est la route suivie depuis la condamnation de l'arianisme et depuis Saint Augustin par toute la théologie latine. Le même et unique chemin, le même et unique dogme, se trouve ainsi, à travers toute l'histoire de la tradition, parcouru dans les deux sens pour la satisfaction de notre esprit, qui, en présence d'un mystère aussi formidable, éprouve le besoin de l'aborder successivement selon les deux directions. Seulement, il faut reconnaître que le choix de l'une ou de l'autre des deux *viae* entraîne, tout le long de l'enseignement catéchistique, apologétique, métaphysique de la religion, des attitudes de l'esprit, des habitudes de langage et de pensée, des théologies enfin, qui ne se recouvrert

pas. Nos deux mains, si semblables qu'elles soient l'une à l'autre, ne se superposent pas, précisément parce que l'une est droite et l'autre gauche ; mais elles se rencontrent adéquatement dans le geste de la prière, lorsque renonçant à se recouvrir, elles se contentent de se rejoindre dans l'unité de l'adoration. De Thèbes à Athènes, et d'Athènes à Thèbes, disait Aristote, le chemin est le même, mais le parcourir dans un sens et le parcourir dans l'autre ne sont pas choses identiques (1). Ainsi ces deux théologies d'un dogme unique. Le P. de Régnon a magnifiquement développé leur histoire pour l'apaisement complet de nos esprits, pour l'entière humilité de nos intelligences aux prises avec nos mystères vainqueurs.

Mais le dogme de l'incarnation s'exprime, lui aussi, à l'aide des concepts de nature et de personne, — affirmant deux natures en l'unité de la personne (2).

(1) Th. de Régnon, S. J. *Éludes de Théologie positive sur la Sainte Trinité, k* vol., Retaux. 1er vol., p. 263. — Sur le P. de Régnon, voir Pierre Fernessole, *Témoins de la Pensée Catholique en France sous la IIIe République,* Paris, Beauchesne, 1940, pp. 85-124.

(2) Ces pages n'ayant pas pour but d'exposer le mystère de l'incarnation, mais de classer les textes scripturaires qui nous Je révèlent, il suffira de résumer ici en termes d'École la doctrine de l'Église Catholique, à l'intention de nos lecteurs moins familiarisés avec les manuels de théologie.

Lorsqu'on pousse le noble concept de nature, d'essencç ou de substance, jusqu'au bout (disent les scotistes), au delà (disent les thomistes) de ses limites, on arrive, sous la poussée de l'expérience métaphysique traitée par abstraction, au concept de personne, de suppôt, ou d'hypostase. Les trois termes de nature, d'essence ou de substance peuvent être considérés comme synonymes, car bien qu'ils ne disent pas la même idée, ils désignent ou embrassent la même réalité, le fonds substantiel de l'être, ce qui fait qu'un être est ce qu'il est sous le flot mobile et presqu'indifférent de ses accidents. De même les trois noms de personne, de suppôt et d'hypostase (auxquels ('École ajoute encore celui de subsistence) ,en dépit de leurs étymologies très diverses, sont des expressions synonymes, — avec cette remarque pourtant que le terme de personne ne s'applique qu'aux hypostases dont la nature est raisonnable et libre.

Bref, lorsqu'on est en présence d'une substance achevée en son essence, concrète, individuelle, — l'esprit humain est capable de comprendre qu'une dernière note métaphysique manque encore à cette nature pour qu'elle possède sa personnalité, pour qu'elle soit non seulement ce qui

Si les principes posés par le P. de Régnon sont vrais, il y aura aussi moyen de parcourir le mystère de l'incarnation dans deux directions opposées prises sur une route unique.

Une première méthode ira de la dualité des natures à l'unité de la personne ; une seconde visée passera de l'unité de la personne à la dualité des natures, — avec, de part et d'autre, des conséquences inévitablement logiques pour la suite de l'enseignement. Si l'on n'a pas aussi nettement remarqué l'existence de ces deux théologies dans l'histoire de la tradition christologique, c'est, croyons-nous, que la première *via,* celle qui passe des natures à la personne, ou plus exactement de la nature humaine à la personne divine (car la nature divine inaliénable ne fait plus difficulté dès qu'on admet la personne divine du Christ), cette

s'appelle Pierre ou Paul, mais celui qui s'appelle Pierre ou Paul. Cette note suprême, cette fine pointe de l'être, c'est l'impossibilité où se trouve Pierre, considéré dans ses principes constituants, dans ses causes matérielles et formelles, d'être rapporté métaphysiquement à aucun autre être, pas même à Dieu ; c'est au contraire pour lui la possibilité de s'attribuer toute cette nature qu'il est, et tous les accidents de celle-ci. La personnalité au sens de l'Ecole, ce n'est donc m le champ de conscience psychologique, ni la responsabilité morale, mais c'est l'autonomie métaphysique dans l'ordre de la substance. La personne ne peut plus, à force de perfection, être suivie d'un génitif portant sur son essence : elle est *sui juris,* comme dit ΓÉcole, entendant par là le droit suprême, le droit ontologique de la substance qui s'appartient métaphysiquement.

Une personne chez nous possède toujours une nature de son ordre d'essence ; mais la personne du Verbe, depuis l'incarnation, a deux natures : celle qui est de son ordre divin, et lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit, et une autre, qui est. aussi la sienne, mais qui est de chez nous, et de notre ordre, non du sien, la nature humaine que le Fils éternel prit ou assuma dans le sein de la Vierge Marie au moment où celle-ci conçut son fruit béni.

En parlant de la sorte, c'est-à-dire en partant du concept de nature pour l'épuiser (si on est scotiste) ou le dépasser (si on est thomiste), nous avons suivi l'ordre latin actuel d'exposition théologique : il est le plus commode pour l'enseignement. Mais est-il l'ordre en quelque sorte instinctif de l'esprit humain ? Notre intelligence, lorsqu'elle s'abandonne à son automatisme naturel, ne vise-t-elle pas d'abord la personne pour affirmer ensuite de celle-ci sa nature, et cet ordre n'est-il pas celui de la réalité ? C'est possible et même probable : les pages qui suivent vont étudier ce problème de logique à travers J'histoire du dogme de l'incarnation.

première direction s'est trouvée tout de suite, dès les temps apostoliques et même scripturaires, remplacée par la seconde, qui a prévalu chez les Pères au moins jusqu'à Saint Augustin. Et lorsque, sous l'influence de ce dernier et sous la poussée de l'esprit latin, on reprit l'habitude de parler de la sainte humanité du Christ avant de nommer la Personne, ce fut dans un langage d'École et pour des raisons dialectiques, qui n'ont pas influencé le catéchisme vulgaire et le plan général des théologies, où l'on continue de parler d'abord de la Trinité et du Verbe pour dire ensuite que le Fils de Dieu s'est fait homme. Cette direction-ci. de la personne à la nature, était déjà celle du Prologue de Saint Jean, peut-être déjà celle de Saint Paul et des Evangiles. Les définitions de Chalcédoine (1), qui sont

(1) Voici un essai de traduction de la définition du Concile de Chalcédoine : « A la suite dos saints Pères, nous enseignons tous formellement et d'une voix unanime qu'il faut professer un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, à la fois achevé en divinité et achevé en humanité, vrai Dieu et vrai homme, toujours le même, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous, le péché mis à part ; à la fois engendré du Père avant tous les siècles selon la divinité, et en ces derniers temps, pour nous et pour notre salut, toujours le même, lengendré] selon l'humanité, de Marie la Vierge-Mère de Dieu ; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, que nous reconnaissons en deux natures *sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation,* sans que l'union ait rien enlevé à la différence de« natures, au contraire les deux natures ayant d'autant mieux gardé leur caractère propre, pour se rencontrer en une seule personne, en une seule hypostase. Il n'est pas partagé ni divisé en deux personnes, mais il est un seul et même Fils Monogène, Dieu, Verbe, Seigneur, Jésus-Christ. C'est ainsi qu'autrefois les Prophètes avaient parlé de lui ; ainsi lui-même, le Seigneur Jésus-Christ nous l'a enseigné ; ainsi nous l'a transmis la foi de nos pères ».

En une page classique du *Christus,* le P. Rousselot a montré l'éminente et décisive valeur religieuse de la définition de Chalcédoine : « Que *le mime* soit à la fois mon frère et mon Dieu, n'est-ce pas ce qui fait toute la joie et toute la grandeur du christianisme, etc... » *(Christus,* La Religion Chrétienne, section II, parag. 2.) Mais on connaît moins peut-être une magnifique page de Mgr Duchesne sur le même sujet, dan? *Eglises Séparées,* Fontemoing, 1905, p. 39 ; il est vrai qu'elle vise plutôt *Ephèse* (431) que *Chalcédoine* j451) : « Jésus-Christ est vraiment Dieu en nous. Le chrétien le touche directement par l'union physique, encore que mystérieuse, sous les voiles sacramentels de l'Eucharistie. Par *ce*

la charte du dogme de l'incarnation,'sont écrites de préférence dans ce style, et elles ont achevé d'imposer à l'esprit chrétien ses habitudes familières.

Mais, si vite barrée qu'ait été la première visée de la nature à la personne, elle avait eu le temps de vivre, et disons-le sans sourire, le temps d'être baptisée. Nous espérons pouvoir montrer que les apôtres, — Pierre, Jacques et Jean, et les autres, — lorsque pour la première fois ils rencontrèrent leur Maître et adhérèrent à sa parole, furent bien obligés de croire en lui selon cette direction. Celle-ci dès lors, même lorsqu'elle fut remplacée par l'autre, laissa des traces dans les écrits apostoliques ; c'est elle peut-être qui inspire certains textes qui ne nous semblent obscurs et difficiles que parce que nous nous obstinons à les lire avec une clef conceptuelle qui n'est pas faite pour eux. Et en tout cas, ce premier regard fidèle des Apôtres sur leur Maître n'a fait place que lentement à d'autres manières de pensée et de langage : de là des textes un peu traînants, que nous avons peur d'utiliser, parce que nous prenons pour de l'insuffisance ce qui n'est qu'un vénérable archaïsme ; de là surtout des passages qui peuvent être lus dans les deux directions, parce qu'ils marquent la transition, non par édulcoration de l'idée ou minimisation de la doctrine, mais au contraire par volonté tenace d'être vrais dans les deux directions. Ils peuvent ainsi, de quelque côté qu'on les aborde, enseigner la même

corps et ce sang il arrive au contact avec Dieu.... Au pauvre laboureui du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, [la théologie de Saint] Cyrille [c'est-à-dire celle des Conc. d'Éphèse et de Chalcédoine] permet de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans ascèse extraordinaire, et de s'assurer, par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au delà ».

Ce qui est navrant, c'est que nous soyonsd'accord avec toute l'immense Église Grecque Orthodoxe, sur ces vérités définies à Chalcédoine, et que, cependant, nous restions séparés les uns des autres. Comment peut-on s'entendre sur un texte aussi formidable, aussi exigeant, et ne pas s'etltendre sur le reste ?i.. Mystère des malentendus humains !>tu

vérité, — comme ces portraits d'art qui regardent toujours le spectateur, quelle que soit la porte par laquelle celui-ci entre au- salon ou au musée. De là aussi, pour tout dire d'un coup et à l'avance, tant de versets du N. T. qui sont vrais dans la nature humaine aussi bien que dans la nature divine, à cause de cette unité de la personne du Fils à laquelle pour finir les rapporte l'auteur. Car il faut déjà signaler ici une singulière force de choc en retour des théologies sur elles-mêmes.

Dans la visée classique du prologue de Saint Jean, nous pensons et nous nommons la personne avant d'affirmer sa nature humaine. Notre regard porte d'abord sur le Verbe préexistant, et puisque pour le voir intellectuellement, la mention de la nature humaine n'est point nécessaire, — nous avons pris l'habitude, excellente pour la clarté de nos idées, de parler du Verbe, c'est-à-dire de la personne, —- avant l'incarnation, c'est-à-dire abstraction faite de sa future nature humaine. Et lorsqu'ensuite nous parlerons de celle-ci, nous pourrons — « precisive » — parler d'elle comme d'une chose, « principium quo », abstraction faite de la personne que nous connaissons déjà, « principium quod ». Ne visant alors que la nature humaine, nous ne réclamons pour elle que les textes où sont affirmés ses caractères d'humanité, — puisque nous savons déjà que c'est la nature humaine du Verbe éternel et que notre foi en la divinité du Christ est déjà en sûreté.

Mais supposons que nous employions la direction contraire, et qu'au lieu de penser à une personne divine possédant une nature humaine, nous pensions à une nature humaine subsistant en une personne divine. L'arrêt abstractif sur la nature va nous exposer aux plus grands dangers : d'abord notre esprit n'aime pas à regarder une nature concrète avant sa personne, cette attitude intellectuelle ne nous étant pas ins·

tinctive (1) ; ensuite une nature a normalement une personne de son ordre métaphysique. Parler sans précautions de la nature, humaine de Jésus sans savoir encore qui est Jésus, c'est encore supposer que Jésus n'est qu'un homme, c'est-à-dire que c'est nier à l'avance le christianisme que l'on veut exposer. D'où la nécessité, pour ceux qui regardent dans cette direction, d'anticiper sur ce qui va suivre, de voir dans cette nature humaine tout ce qui montre qu'elle est la nature humaine de Dieu, et même tout ce qui exige qu'elle soit la nature humaine du Fils de Dieu. On dira donc volontiers, — et non dans un sens monophysite, — que cette nature humaine est divine et même qu'elle est filiale. Car enfin c'est la nature humaine de quelqu'un, — et ce quelqu'un est le Fils de Dieu : et le moyen que la personne ne mette pas son cachet sur sa nature, et ne s'y fasse pas reconnaître de quelque manière ? Si, comme nous pensons pouvoir le montrer, la route qui va de la nature à la personne fut la route de la foi qui découvrait, et donc la première en date, elle a laissé des traces, même lorsque l'autre, celle de la foi qui expose normalement, eut prédominé. On garda longtemps l'habitude de parler des caractères divins de la nature humaine

(1) Elle est pourtant habituelle à la théologie latine dans l'exposé du mystère de la Trinité. Nous parlons couramment, dans nos catéchismes et nos sermons, de Dieu qui existe en trois personnes, c'est-à-dire d'une nature divine qui subsiste en trois hypostases. Mais d'abord le *Credo* de Nicée, le *Credo* de notre grand'messe, traduit du grec, est écrit dans l'autre style : le Père a un Fils et un Esprit dans l'unité de substance ou de nature ; et notre façon latine de penser et de parler ne s'est imposée qu'à partir du moment où ce symbole eut pour toujours mis la foi trinitaire à l'abri des hérésies. Et malgré ce symbole, des théologiens au Moyen-Age, comprenant mal leur propre langage latin, imaginèrent d'hypostasier de quelque manière l'unité de nature indépendamment des trois personnes ; tant est forte la tentation de ne jamais penser une nature sans une personne. D'où la bizarre erreur de la quaternité divine à laquelle fait allusion pour la condamner, le 4e Concile de Latran en 1215, dans un décret très précis, mais dont le texte même, moins lyrique que celui de Nicée, est une preuve de toutes les précautions intellectuelles et littéraires qu'un latin doit prendre lorsqu'il pose la nature divine avant les personnes.

de Jésus, c'cst-à-dire en traduisant dans notre langage actuel, des privilèges créés de la sainte humanité qui sont les preuves visibles de la divinité de la personne de Notre Seigneur. Et les textes longtemps encore, — c'est le P. de Régnon qui fait incidemment cette remarque — « parlèrent du Christ, pour ainsi dire, en bloc, sans paraître distinguer suffisamment entre le Dieu et l'homme. De là des textes difficiles à expliquer. Ne serait-ce pas que les Pères des premiers siècles, Tertullien, ïrénée, Hilaire, comprenaient mieux que nous l'intimité de l'Union hypostatique. Par l'incarnation, la sainte humanité s'est tellement moulée sur le Verbe, que dans le Christ les vertus humaines ont pris la forme même des perfections personnelles du Verbe, à ce point que le Christ dit la même chose, prononce les mêmes mots et comme Acerbe et comme homme » (1).

Mais lorsque le monophysisme eut abusé de cette manière de parler, la théologie latine renonça à l'adjectif *divin* pour désigner les caractères de la nature humaine qui sont la preuve tangible de la divinité de la personne. Aujourd'hui que le monophysisme n'est plus à craindre, au moins chez les théologiens (2), il n'y a peut-être plus d'inconvénient à dire que beaucoup de nos textes christologiques, — presque tous ceux qui parlent des relations de Jésus avec son Père — sont vrais deux fois dans deux significations différentes : vrais de la nature humaine dont ils expriment la direction de religion filiale toute tendue vers le Père, — et tendue de telle sorte et si éminement qu'à travers cette sainte humanité la foi découvre le second sens, le sens éternel, celui des relations de la Seconde Personne avec la

(1) De Régnon, *op. cit.,* tome III, p. 180-181, à propos du « Pater major me est », — et de Γ « in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter ».

(2) Car beaucoup de fidèles insuffisamment formés en gardent des traces dans leurs dévotions.

Première. C'est d'ailleurs ce que la Scolastique ne cesse d'affirmer lorsqu'elle dit que les *missions* sont dans l'ordre des *processions,* — en d'autres termes que celles-ci ont des effets temporels conformes aux relations éternelles des Personnes divines. Qu'est-ce à dire en christologie, sinon que la nature humaine créée du Fils envoyé est filiale, — non pas seulement parce qu'en métaphysique elle relève hypostatiquement du Fils, — mais aussi, parce qu'étant celle du Fils, elle est dans sa psychologie naturelle et surnaturelle toute tendue vers Dieu, comme la nature d'un fils aimant vers la personne de son père. Le divin intérieur de Jésus, disent les mystiques, entendant par ce mot la nature humaine du Christ, est conforme au mystère du Verbe éternel. Si le Père a pu créer la nature humaine en général à sa ressemblance, et faisant l'homme « y mit d'abord la bonté », à plus forte raison le Fils a-t-il pris hypostatiquement une nature concrète à sa propre image, où les vertus humaines de charité et de religion se sont modelées sur la relation éternelle qui Punit à son Père.

Ces choses sont peut-être subtiles à expliquer dans notre visée actuelle portant d'abord sur la Personne éternelle ; et voilà pourquoi nous renonçons trop vite à utiliser ces doctrines. Mais les vérités devaient être plus simples à dire et à penser dans la direction primitive qui prit d'abord contact avec la nature humaine et historique du Verbe incarné.

*
« »

Nous croyons pouvoir distinguer trois étapes dans le passage d'une visée à l'autre : un premier temps, celui des toutes premières adhésions à la divinité du Christ, où celui-ci apparut comme une nature humaine, on peut même dire comme un homme, s'achevant en une personnalité divine ; un second moment, où le

î hrist affirma sa personne divine à travers les « signes » c'est un mot éminemment johannique) que celle-ci imprimait en sa nature humaine ; une troisième et - jprême attitude intellectuelle, celle du Prologue du Quatrième Evangile, où l'on parla du Verbe préexistant, c'est-à-dire de la Personne divine, avant de parler de son incarnation et de la nature humaine historique.

Aux trois paragraphes, consacrés à l'étude de ces trois concepts, à la fois distincts et identiques, il conviendra d'ajouter une quatrième partie pour rendre à la théologie de Saint Paul, dans cette distribution, sa place et sa part, qui sont immenses.

On voudra bien remarquer que les pages qui vont suivre n'ont pas précisément pour but d'inventorier une fois de plus le contenu de la révélation du N. T. et l'enseignement que Jésus nous a livré sur lui-même. Ce travail a été si souvent recommencé, et toujours avec succès, à mesure que les hérésies ou les négations ont forcé les théologiens à l'approfondir davantage : en ces derniers temps par exemple, après la crise du modernisme, nous avons tous lu les admirables analyses des PP. Lebreton et de Grandmaison, du RP. Lagrange et de M. Lepin. Le présent essai porte sur *la /orme* de l'enseignement. On voudrait entrer dans le mouvement intellectuel dessiné par la pensée chrétienne à ses origines. Quelle route a-t-elle suivie pour adhérer à la divinité de Jésus-Christ ? par quelle porte est-elle entrée dans ce mystère ? Il s'agit moins ici de métaphysique que de logique. Mais finalement c'est toujours de la vérité qu'il est question. N'est-ce donc rien, même lorsqu'on possède une doctrine comme un trésor, que de savoir par quel endroit elle a pris possession de l'esprit humain, de la saisir en quelque sorte à son entrée sur notre seuil, en pleine marche encore, et de reconnaître à cet instant sa direction, marque de sa vie ? En tout cas, un tel travail est indispensable à la pleine intelligence des textes primitifs, qu'on ne

comprendrait pas si on les prenait seulement pour des documents inamovibles, alors qu'ils sont aussi des *sources,* c'est-à-dire des témoins des origines. Si aujourd'hui par exemple, sur la foi de Chalcédoine, nous croyons à l'unité hypostatique des deux natures, n'est-il pas intéressant de découvrir à quel bouillonnement de pensée avait commencé de donner naissance cette croyance, aujourd'hui sacrée et précise, divine à l'origine et exigeante, lorsqu'elle créa la crise qui nous apporta la vérité et la vie. Le mystère du Christ ne doit-il pas être toujours replacé devant l'intelligence chrétienne, pour que, sans y rien ajouter ni en rien retrancher, elle en prenne toujours davantage possession ? Sinon, les formules dogmatiques les plus exactes, au lieu d'être, comme l'Eglise le veut, les robes nuptiales de la vérité, finiraient, à cause même de la sécurité verbale qu'elles procureraient à notre paresse, par devenir, dans nos cœurs desséchés et nos intelligences refroidies, des linceuls d'hypogées royales où dorment des dieux morts (1).

(1) « *Ce sommet de la Vérité, tel qu'il est exprimé dans VEcriture,* dans les paroles de Jésus, dans celles de saint Jean et de saint Paul, *dépasse* encore sans doute par sa richesse les formules systématiques les meilleures... [Saint Jean ou saint Paul] dépassent, dans leur langage inspiré, la précision de la théologie, qui s'efforce de nous traduire rationnellement leur contemplation surnaturelle, comme on inscrit un polygone dans un cercle parfait... *Il y a au-dessus et au-dessous de la précision théologique d'un saint Thomas deux connaissances confuses* fort distinctes l'une de l'autre : *la grande foi de l'Eglise, et le résidu théologique conservé par les plus médiocres des théologiens.* Ces deux connaissances ne se ressemblent guère plus que l'Acte pur supérieur à toute détermination et la matière première, inférieure à toute détermination..... L'ÉgÜ e déclare la foi divine très supérieure à tout système théologique, si parfait soit-il ; n'allons pas confondre cette foi si éminente avec ce qui est très inférieur à la théologie d'un saint Thojnas, avec le' très médiocre résidu doctrinal dont las plus minimistes d'entre les scolastiques se contentent. On juge précisément de la valeur d'un théologien en voyant si, dans une grande doctrine comme celle de saint Thomas, il a saisi, non pas seulement le côté matériel accessible à tous à première lecture par la lettre même, mais les principes supérieurs qui donnent à la synthèse doctrinale son esprit et en font véritablement une œuvre de premier ordre... » R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., dans la *Vie Spirituelle* de juillet 1924, pp. [272-273).

CHAPITRE PREMIER

La nature humaine de la Personne Divine.

La première fois que, sur le bord de l'eau, Pierre, Jacques, André, Jean, rencontrèrent Jésus de Nazareth, ils ne le connaissaient encore que comme un homme ; et jusqu'à nouvel ordre ils continuèrent de lui prêter une personnalité humaine, semblable à la leur, — mais déjà dominatrice et attirante : *filius fabri* (1). Comment, lorsqu'ils n'avaient point encore la foi, auraient-ils pu le penser selon d'autres catégories intellectuelles ? Nous oublions trop facilement que le nom de Jésus, qui est pour nous le nom du Verbe Incarné, était à cette heure pour les compatriotes du Sauveur, le nom d'un homme comme eux : *Jesus propheta a Nazareth* (2). Ces deux syllabes au son desquelles aujourd'hui tout genou fidèle fléchit au ciel et sur terre, ces deux syllabes désignaient simplement un individu pris dans l'humanité. Et le premier regard d'admiration que posèrent sur le jeune Rabbi ses égaux de la veille, ne consista pas du tout à substituer dans leur pensée d'hier un Dieu à un homme, mais à reconnaître qu'une vision simple et ordinaire ne rendait pas compte de ce qu'était réellement le fils de Marie. Leur jugement à son sujet réclamait un accroissement : il fallait pousser plus loin et plus haut l'idée déjà très respectueuse que leur amitié cultivait à son endroit, — et avouer que cet

(1) Λ/t., XIII, 55.
(2) Λ/t., XXI, 11 ; *Act.,* X, 38. etc...

homme achevait quelque part son être par des relations personnelles et inouïes avec Dieu, pour lesquelles le mot précis manquait encore. Les noms de transition, Fils de l'homme, Rabbi, Prophète, et peut-être au début le titre même de Messie, continuaient d'ailleurs d'insérer vigoureusement Jésus de Nazareth parmi les membres.de l'humanité. Mais s'il avait commencé d'être pris pour un homme, *habitu inventus ut homo* (1), on voyait bien maintenant qu'il terminait son mystère en divinité. Oh! splendeur et tendresse de ces premiers regards étonnés où la foi naissante ébaucha ses premières adhésions, et qui inaugurèrent sur la terre les primitives attitudes chrétiennes. Quelle erreur serait de se représenter ce mouvement de pensée sous l'aspect de la substitution absolue d'une idée tout à fait neuve à une idée reconnue totalement fausse, sous la forme d'une transsubstantiation de l'humanité en divinité. Ce fut beaucoup mieux : une valeur ajoutée au jugement d'hier, afin de pouvoir conserver toutes les solides réalités humaines et amicales auxquelles on s'était d'abord accroché. Et comme nous sommes loin ici de cette scène qui clôture le livre de Tobie, et dont Rembrandt au Louvre nous donne la sensation quand il dessine l'énergique coup de jarret de l'Archange qui remonte aux cieux dans le remous vainqueur de sa robe céleste : un homme, un compagnon de voyage, qui tout à coup se mue en habitant du paradis, et dépouillant les apparences où jusqu'alors s'était voilée son immatérialité, s'affirme tel qu'il est vraiment, le messager spirituel de Dieu, l'hôte essentiellement invisible du ciel. C'est ainsi peut-être qu'au catéchisme ou au cinéma, certaines imaginations d'enfants se représentent la révélation du Fils de Dieu et le dogme chrétien. Mais dans l'Evangile, il n'y à pas un mot

(1) *Phil.,* II, 7.

pour favoriser de pareilles conceptions, qui aboutiraient immédiatement aux hérésies docètes, et par celles-ci plus tard l'apollinarisme et au monophysisme, Il n'y a dans nos sources aucune trace de docétisme : celui-ci n'apparaît qu'à la génération suivante, lorsqu'avaient disparu de cette terre les derniers témoins oculaires de la vie de Jésus ; —- et encore l'erreur séductrice et funeste fut-elle immédiatement barrée par les Pères Apostoliques, qui en certains endroits, lorsqu'ils la rencontrent, rugissent d'effroi ou pleurent de colère. Dans le Nouveau Testament, nous touchons la pleine, solide et résistante réalité historique de Jésus de Nazareth ; non pas seulement au sens moderne de l'historicité fondée sur des documents, mais au sens matériel et corporel de la réalité humaine qu'est la sienne, et d'où partent le mouvement chrétien et tout le dogme catholique. Nous sommes d'abord en présence d'un homme, et sans que rien soit nié de cette expérience concrète, la foi ajoute que cet homme est le Fils de Dieu, en donnant à cette vieille expression biblique et messianique son sens plein, sa signification absolue et chrétienne. Un tel travail, un tel mouvement, imposé aux intelligences des auditeurs, se traduirait aujourd'hui en termes de péripatétisme en disant que les esprits se sont élevés de la nature humaine à la personnalité divine : Jésus de Nazareth, le compagnon d'hier, achève en divinité son être aimable et mystérieux.

On peut discuter la valeur d'exactitude dogmatique de cette dernière formule, qui essaie de saisir ces visions primitives ; aussi bien, celles-ci, au début, lorsque les cœurs résistaient encore, ont pu chez certains apparaître assez troubles. Mais à aucun moment on n'a le droit d'engager le christianisme naissant dans une. direction docète et monophysite qui, en cette pçemière heure, est inexistante et impossible. Et

la route qu'a prise naturellement la pensée chrétienne, étant donné son point de départ : *filius jabri,* — et son point d'arrivée : *filius Dei,*, c'est la ligne où le second terme ne se substitue au premier qu'en continuant à lui faire une place et à lui reconnaître une profonde vérité : Fils de Dieu, Jésus est toujours fils de Marie.

Cette route, nous la reconnaissons, pauvres disciples d'Aristote que nous sommes : c'est celle qui va de la nature à la personne (1), et dans le cas présent, de la nature humaine à la personne divine.

Mais nous avons quelque peine à suivre cette direction, depuis que le Prologue du Quatrième Evangile a définitivement mis en tête de notre concept du Christ la personnalité divine. Pierre, Jacques et André, au contraire, avaient vu l'homme d'abord, sauf à l'affirmer Dieu lorsqu'ils l'eurent entendu. Leur foi en la divinité du Sauveur, où tout le christianisme est contenu comme un être vivant dans son germe, leur foi ne dut pas immédiatement partir de l' « *In prin-*

(1) Nous espérons bien qu'on ne nous reprochera pas de jeter dans une lecture évangélique les noms de nature et de personne qui ne se trouvent pas dans nos textes. Eh ! qu'importe qu'ils n'y soient pas ! si déjà cette pensée chrétienne des premiers jours s'en va d'un seul élan dans la direction qui aboutira aux définitions de Chalcédoine. Lire un texte, ce n'est pas seulement répéter ses syllabes écrites, c'est aussi y découvrir toutes les exigences intellectuelles qu'il porte en ses entrailles vivantes. — On pourrait, en s'obstinant à remplacer continuellement ces vocables clairs et commodes de *nature* et de *personne* par leurs équivalents de la première heure, construire des phrases pénibles qui, à force de précautions, finiraient par éviter l'hérésie, v. g. « le fils de l'homme qui est devant nous et qui nous parle, né de la femme selon la chair, est aussi né de Dieu avant toute créature ». Mais, avec ce système de langage, ou bien on se contenterait de reproduire les textes connus, et, dans ce cas, pourquoi ne pas acheter tout simplement une bonne édition du N. T. ? ou bien on s'écarterait de la lettre dans le but de la résumer et de la traduire, c'est-à-dire que l'on recommencerait sans autorité et avec des matériaux de second ordre le travail que l'on reproche à l'Église d'avoir fait dans la langue philosophique la plus universaliste et la plus rigou reuse qui soit.

cipio erat Verbum ». Mais *cet homme est Dieu, ce homme est le Fils de Dieu,* telle était, la direction familière de leur pensée, comme celle plus tard du centurion descendant du Calvaire. Le premier regard porta donc sur ce que nous appelons la nature humaine. Et tandis que nous ne la considérons jamais qu'après avoir affirmé mentalement la personne qui en est le sujet, à moins que nous n'en parlions d'une façon purement abstraite, les disciples au contraire atteignaient d'abord la nature humaine concrète et ensuite la personne divine. Quelle que soit la pénible torsion mentale que cette façon de voir impose aux habitudes de notre esprit, nous ne comprendrons peut-être jamais très bien certains de nos textes originels, si nous n'essayons pas au moins de faire effort pour adopter un instant cette position. Nous avons peine à penser à cette nature humaine qui pouvait être le sujet d'une proposition sans être hypostatique. Mais quelque étrange que nous paraisse cette construction logique, il semble bien qu'elle soit la première en date dans les assises chrétiennes. Elle appuya d'abord la foi de ceux qui en se levant et en se couchant, en marchant et en mangeant, voyaient, entendaient *cet homme* qui *était le Fils de Dieu. (Matth* XXVII, 54; *Marc,* XV, 39).

Les tout premiers textes, prononcés sur Notre Seigneur par des personnes inspirées du Saint Esprit avant qu'il ne parlât lui-même, ou prononcés plus tard par des personnes qui ne l'avaient pas entendu, — iront donc de la nature humaine à la personne divine, pour affirmer que la première est de la seconde. Mais comme c'est une façon de parler qui n'est pas habituelle à l'intelligence humaine, les textes qui utilisent cette visée nous paraissent gênés. C'est cependant une manière de penser qui est légitime. Et puis, ces versets et la visée mentale qui les inspire seront décisifs contre le docétisme à venir. Ils partent d'une réalité

humaine, qui matériellement n'est pas divine, et ils l'affirment du Fils de Dieu, Cette visée, recouverte plus tard par d'autres, a pu d'ailleurs se maintenir longtemps en sourdine, et il est possible que certains textes postérieurs, que nous lisons ordinairement dans la direction contraire, celle qui va de la personne divine à la nature humaine, puissent aussi se lire dans la première direction, et avoir ainsi deux sens complémentaires,

En tout cas, la pensée des premiers disciples devait normalement prendre cette direction, car enfin ils avaient connu l'homme avant de connaître le Dieu, et il était naturel qu'ils partissent de l'humanité pour affirmer la divinité. Nos théologies suivent encore ce chemin quand elles veulent étudier à part la nature humaine du Christ. Nous disons alors : la sainte humanité de N. S. J. C. ou du Fils de Dieu. Seulement nos expressions, burinées par des siècles d'enseignement, sont des expressions d'école : par l'emploi au concret du terme général et universel d'humanité, nous maintenons la réalité do la nature humaine du Christ, et cependant nous écartons impi' toyablement toute idée d'une personne humaine, nous décapitons oetto sainte humanité de toute personnalité de son ordre. Les premiers témoins ont franchi eette étape avec un vocabulaire moins riche que le nôtre. Songez donc qu'hier encore ils croyaient à une personne humaine dans le Christ ; ils continuent, par conséquent, de parler de son humanité comme d'un être qui se tient, seulement ils la font se tenir en et par quelqu'un qui la dépasse. Ainsi le mot de Christ, entendu au simple sens juif de Messie, avait abrité dans ses syllabes la simple vision d'un homme divin ; dès qu'on eut la foi, il fallut tout de suite réunir sous ce nom quelque chose qui était do l'homme, et quelqu'un qui était plus qu'un homme. Mais pendant quelque temps, on continua à partir de ce *quelque*

chose pour nommer ce *quelqu'un* (1) ; et cette torsion intellectuelle nous valut quelques phrases extrêmement précieuses, car elles sont les témoins de la toute première langue chrétienne, celle qui n'a pas duré, mais qui comme toutes les origines fécondes, continue d'influencer en sous-sol les formules suivantes.

Voici peut-être quelques-uns de ces vestiges archaïques du premier vocabulaire chrétien. Ceux qui nous semblent les plus représentatifs appartiennent à l'Évangile de l'Enfance :

Quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est. Mt. I, 20.	*Quod nascetur (ex te) sanctum, vocabitur Filius Dei.* Le. I, 35.

Quod nascetur ex te Sanctum. Bien qu'il ne faille point abuser des commentaires construits sur une base trop étroite, nous pouvons admirer l'exactitude de ce vocable *au neutre,* plein de mystères et de leçons, et qui, tout en insérant vigoureusement l'enfant qui va naître parmi les membres de l'humanité où il prend rang par sa nature, réserve pour demain, au masculin, le nom de sa personne, — *vocabitur [quia erit\ Filius Dei* (2).

En écrivant de la sorte, l'évangéliste souligne le côté par où le mystère nous fut d'abord révélé, et qui le rend tout de suite si cher à notre foi et à nos espérances : Jésus naît de la race humaine. Fils d'Adam moins le péché, fils des patriarches dont il comble les espoirs, il est de ce sang et de cette nature

(1) C'est une nécessité de l'esprit humain de ne pouvoir admettre l'existence d'une nature qu'en la concevant concrètement, c'est-à-dire dans un suppôt ou une hypostase^ *Contra Gentiles,* liber lus, cap. 30; — *Summa Theolog.,* Ia p., q. 13, a. 1, ad 2.

(2) Le centurion du Calvaire, lorsqu'il essaie sans catéchisme préparatoire d'esquisser un acte de foi chrétienne, a bien l'air de parler dans cette direction : Mc., XV, 39 (et paraît) : *vere hic homo Filius Dei erat.*

qui sont les nôtres, — et dont nous sommes si fiers lorsque nous les gardons purs tels que Dieu les veut, — si lamentablement honteux lorsque nous profanons en nous le don divin.

Arrière tous ceux qui, sous prétexte de grandir mon Sauveur, le feraient évanouir en une vision insaisissable ! Arrière toutes les rêveries de la gnose et toutes les pudeurs du docétisme ! On oserait plutôt retourner le verset de la Genèse et dire : *factus est Deus ad imaginem et similitudinem nostram.* Mais voici que déjà nous choisissons comme sujet de la phrase le nom de la personne, en conformité avec nos habitudes théologiques ; alors que nous prétendions garder contact avec ce christianisme naissant qui suivait l'autre direction, et qui dans le réalisme de l'Annonciation, nous montrait ces chastes entrailles vivantes d'un germe nouveau qui était un germe humain. La vie nouvelle qui s'agitait dans le sein de la Vierge était une vie humaine, mais, oserions-nous dire, vivante pour le compte métaphysique du Fils de Dieu : *juris Filii Dei.*

O mon Dieu, laissez-nous, malgré la délicatesse de ce mystère, ou plutôt à cause de sa délicatesse et de ses charmes, laissez-nous demeurer paisibles, attentifs, émus, devant tant de réalités accumulées. Notre nature, cette splendide et douloureuse nature humaine est désormais la vôtre, — et un corps commence de grandir, animé par une âme dont il faut dire qu'ils sont tous les deux les vôtres... Ce qui nous attire, en ces débuts de l'incarnation, c'est votre humilité ; mais cette humilité vue de notre côté est une égalité : *totus in nostris...*

Et lorsque désormais, rentrant dans nos profondeurs, nous vivrons davantage notre propre nature aiicux connue, nous oserons penser que, le péché mis à part, vous avez passé par ces routes psychologiques où nous nous découvrons nous-mêmes tous les jours.

Mon Dieu, donnez-nous de n'avoir pas peur de votre humanité, et de ne jamais substituer à votre dogme, par fausse pudeur, nous ne savons quelles hérésies bâtardes condamnées par votre Eglise...

Lorsque cette Eglise, se souvenant du *Lamina Sabacthani* crié par Jésus sur le Calvaire, et de *In manus tuas* où s'éteignit la voix mortelle du Sauveur, lorsque l'Église nous invite à mettre mentalement sur les lèvres et dans le cœur humain du Christ les vieux versets du prophète en son dénuement, il faut bien, sur ces terres messianiques d'où s'élance notre piété chrétienne, que nous interprétions d'abord ces textes de la seule nature humaine du Christ, — et que nous retournions en chantant les Psaumes à la visée primitive des apôtres rencontrant Jésus de Nazareth pour la première fois (1).

(1) Les mystiques qui ont toutes les audaces, ont retrouvé souvent, par la seule force de leur contemplation, ce premier regard sur le Mystère de l'incarnation. M. Olier par exemple a osé sonder eet abîme :

« Comme homme, Notre-Seigneur était créature, et par conséquent néant : ainsi tout ce qu'il était venait d'ailleurs; il venait de Dieu... qui l'avait tiré du néant... C'était là la source de l'humilité du Fils de Dieu, et qui faisait qu'il était si humble et plus humble que tous les hommes ensemble, car ayant plus de lumière du néant de la créature que tous les hommes, il en était incomparablement plus avili, humilié et abaissé devant ses yeux et devant la majesté de son Père, dont il connaissait si parfaitement la grandeur. Il voyait clairement qu'en tant que que créature il n'était rien de soi, non plus que le reste des hommes, et que son Père l'avait tiré de l'abîme du néant pour le rendre dépositaire de tous ses biens. Pour cela il était perpétuellement anéanti devant lui, avouant qu'il n'était rien. » (Jean-Jacques Olier, *Introduction à la Vie et aux Vertus Chrétiennes,* chap. V, de l'Humilité, section 3).

Si l'on passe condamnation sur le mot *néant* appliqué à la créature, selon l'usage exagéré de notre xvne siècle, cette page est rigoureusement orthodoxe, puisqu'elle ne vise que la nature humaine, mais elle n'est pourtant pas dans notre style habituel, sauf peut-être lorsque nous commentons cette phrase si énergique où Notre-Seigneur, faisant momentanément abstraction de son mystère divin, dit dans les Synoptiques : *quid me dicis bonum ? nemo bonus nisi solus Deus (Luc,* XV111, 19, ct parallèles). Ordinairement, nous énonçons le mystère du Christ à partir de sa personne ; et les fondements de son humilité nous apparaissent alors si complexes et si riches qu'on nous excusera de les exprimer ici en langage d'école : étant Fils éternel, et non pas Père, le Christ peut dans sa nature humaine ado'pter une attitude de dépendance (et donc

Il n'est pas étonnant que ces mêmes apôtres, dans leurs premiers discours des *Actes,* lorsqu'ils eurent à prêcher la divinité de Jésus de Nazareth à des gens qui n'étaient pas préparés à l'entendre, retombèrent dans des formules analogues à celles de l'Évangile de l'Enfance : *virum approbatum a Deo.* Act. II, 22. —ı *Sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti (Domine').* Act. IV, 27. — *Jesum a Nazareth : quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancio... quoniam Deus erat cum illo.* Act. X, 38.

Pour accentuer la valeur dogmatique de ces textes, littéralement un peu pauvres, on dit volontiers que le mot *puer* équivaut à *filius,* etc... Soit, c'est possible ! Mais l'interprétation que nous proposons n'a pas besoin de ces substitutions. S'il y a de, la faiblesse dans ces textes prononcés et écrits pour faciliter à des adversaires d'hier leur adhésion à la reliiiion nonvelle, pour ménager les transitions et amortir les chocs, comme le fit Saint Paul pour les Athéniens de l'Aréopage, — c'est dans les mots : *approbatum, unxisti,* plus bibliques qu'évangéliques. Mais les mots : *vir, puer,* vont très bien : les Apôtres parlent d'un homme, d'un serviteur de Dieu (à la condition d'enlever mentalement à ces termes de nature individuelle leur finale hypostatique), dont l'être humain s'achève en personnalité divine. C'est le premier regard ! Dès qu'il s'affaiblit encore, comme par exemple chez les disciples d'Emmaüs à l'aller du voyage, on ne retrouve en Jésus de Nazareth que l'homme sans plus : *de Jesu Nazareno, qui juit vir*

d'humilité) à l'égard du Père, qui est une participation créée à la direction de celte procession éternelle où, sur pied d'égalité de nature, il est terme et non pas principe. Et de cette attitudc-là, qui est celle des discours après la Cène par exemple, M. Olicr s'émerveillait ailleurs, puisqu'elle est une des colonnes de la spiritualité de l'École Française : c'est a religion même du Verbe Incarné adorant son Père. Le paragraphe suivant nous dira comment Notre-Seigneur, dans les Évangiles, nou$ en p donné la notion précise.

propheta, potens in opere et sermone coram Deo et omni populo (Luc. XXIV, 19).

C'est peut-être aussi dans cette voie-là qu'on pourrait chercher une interprétation plus souple du verset si difficile de la suscription de l'Épître aux Romains (I, 4). Saint Paul, lorsqu'il parlait de cette résurrection qui avait constitué dans sa puissance de Fils de Dieu *qui ? quoi ?,* ne retournait-il pas tout à coup à une visée intellectuelle qui ne lui était plus habituelle, mais qui avait existé, et où l'on regardait d'abord cette humanité sainte élevée jusqu'aux hauteurs du Fils de Dieu (1).

Cette direction de pensée, Notre Seigneur l'avàit évidemment acceptée dans les deux phrases de l'institution de la Sainte Eucharistie, lorsqu'il avait prononcé, en partant de sa propre humanité, les mots définitifs : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Aujourd'hui encore, lorsqu'ils réfléchissent sur le principe de la présence eucharistique, les théologiens croient devoir nous avertir que le Corps et le Sang de Jésus-Christ sont présents *vi verborum,* et que la Personne du Verbe est présente en vertu de l'Union Ilypostatique (Cone. Trid. sess. XIII, cap. 3), parce que le mystère part du corps et du sang, c'est à dire de la sainte Humanité, laquelle exige la « concomitance » de la Personne divine (2).

Enfin, cette direction de la pensée synoptique à ses débuts semble être la seule qui rende bien compte des textes qui dans Matthieu, Marc, Luc et les Actes, parlent des rapports de Jésus et du Saint-Esprit en un style qui ne sera pas repris par Saint Jean. Celui-ci n'a jamais parlé de l'Esprit que pour dire que Jésus l'enverrait, et ce sont ces textes du IVe Évangile qui

(1) Nous ne proposons ici cette lecture qu'avec hésitation. Aussi bien nous serons obligés de revenir sur les positions de saint Paul.

(2) Cf. Dom Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist,* London, 1931, p. 111.

établissent l'ordre des processions éternelles : l'Esprit procédant du Fils comme du Père. Dans Saint Jean il n'est jamais question d'une poussée de l'Esprit sur le Fils, parce que le IVe Évangile est tout rempli des relations éternelles de personne à personne, où le Fils est principe de l'Esprit. Mais les Synoptiques, s'ils visent d'abord la nature humaine, peuvent dire sans inconvénient qu'elle subit l'action du Saint-Esprit. Des expressions comme celles-ci : *Jésus plenus Spiritu Sancto... agebatur a Spiritu,* (Luc. IV, 1), ne sont rigoureusement vraies que de la nature humaine, et elles rappellent le temps où le nom de Jésus dans l'esprit des compatriotes terrestres du Fils de Dieu, n'était encore qu'un nom d'homme pur et simple.

Et c'est de ce terre-plein d'humanité que la foi monta jusqu'à la divinité personnelle, hypostatique, du Fondateur. Mais ce Jésus qui grandissait ainsi jusqu'aux cieux, ne perdait pas dans l'esprit des siens cette adhérence à notre pauvre sol, où le christianisme authentique, de nos jours et toujours, appuie son vigoureux réalisme historique : *ecce homo.* C'est un homme que notre Christ, c'est un homme que le Fils de Dieu. « Jésus-Christ, le descendant de David, le Fils de Marie, est réellement né, il a mangé, il a bu, il a été réellement persécuté sous Ponce-Pilate, réellement crucifié... S'il n'a souffert qu'en apparence, comme le prétendent certains infidèles qui ne vivent, eux, qu'en apparence, pourquoi donc suis-je enchaîné ? Pourquoi souhaité-je combattre les bêtes ? Est-ce pour rien que je vais mourir ? ». Ainsi parlait le vénérable évêque d'Antioche, Ignace, écrivant aux Tralliens (IX, X,) et marchant au martyre, sous Trajan, *Christo quasi homini carmen dicens,* Pline le Jeune étant gouverneur de Bithynie.

Longtemps après Saint Ignace, au moment où les derniers Pères allaient écrire à Chalcédoine le symbole de foi de l'incarnation, et mettre fin aux hérésies christologiques, Saint Augustin devait volontiers revenir à ce concept primitif alors presqu'oublié (1) : « *homo quem Dei Sapientia gestabat* », dit-il volontiers pour désigner le Christ ; et le terme *homo* sous sa plume remplace souvent le mot *humanitas* que nous aurions mis de préférence. (Textes recueillis par Portalié, au mot : *Augustin,* dans *Vacant-Mangenot,* Tome I, col. 2364) (2). Mais à Hippone, ce regard est une vision d'école : Saint Augustin inaugure cette méthode d'enseignement par où passera toute la théologie latine, et qui consiste, en Trinité surtout, à nommer la nature avant la personne.

Mais entre le style primitif et le style de Saint Augustin, il existe, malgré les dehors semblables, la différence qui sépare une cathédrale gothique construite au XIIe siècle, engendrée par la foi exigeante de nos pères et les préoccupations techniques des architectes d'alors, patinée maintenant par les siècles, — et une cathédrale d'imitation ogivale, conçue dans le cabinet d'un Viollet-le-Duc, bâtie sans angoisses, correcte, impeccable et presque sans histoire.

Dans l'Évangile , la vision historique de la nature humaine subsistante en une Personne divine est une expérience concrète de chaque jour, toute chargée de vie frémissante. Dans Saint Augustin et chez nous c'est une méthode qui facilite l'énoncé difficile des vérités de la foi, et en particulier l'étude de la sainte humanité du Fils de Dieu.

(1) Et que les Nestoriens en Orient et toute l'École d'Antioche avaient dû rendre suspect à force de prêcher une hypostase humaine.

(2) Le Bréviaire romain, au Vendredi-Saint, second nocturne, cite de saint Augustin un passage dans le même style : *homine quem* [Filius] *gerebat.*

Mais qu'importent ces nuances, puisqu'aussi bien un même amour nous serre tous groupés autour de Jésus de Nazareth, autour de cet homme qui est le Fils de Dieu. La piété chrétienne exploite encore tous les jours le charme de la première attitude des disciples ; notre dévotion ,vit toujours dans l'atmosphère du printemps de l'Évangile et des aurores du dogme. La vie intérieure de l'Eglise n'a rien laissé perdre de la fraîcheur dés prémices. Il existe toujours une dévotion très fidèle et très tendre, très virile aussi et très réaliste à la sainte humanité du Sauveur.

Cette dévotion, particulièrement appliquée à la Passion de Jésus, à l'agonie des Oliviers et du Golgotha, est l'un des trails traditionnels du mysticisme orthodoxe. Les plus grands contemplatifs de l'idée, les plus austères théologiens de l'abstraction religieuse, lorsqu'ils veulent rester catholiques, ne perdent jamais de vue le Corps souffrant qui mourut pour notre salut, ni les détails historiques et sensibles de cette âme et de cette vie humaines où se déroula le mystère de la Rédemption.

Quant à l'Eglise, elle ressent à chaque siècle, en présence du corps et de l'àme du Sauveur, la même émotion respectueuse, la même adoration attendrie : elle puise à ce contact sensible avec le Verbe de Dieu le même sentiment de sa propre force surnaturelle : — et fondée pour conduire au ciel des hommes de chair et de sang, elle leur apprend à respecter et à purifier leur chair et leur sang aux sources sacrées d'où jaillit la foi première en présence de la sainte humanité de Jésus.

De là, dans la liturgie, ces versets si réalistes qui ne nous émeuvent plus assez depuis que le latin est devenu une langue morte, mais qui, bien traduits et bien compris, sont l'écho poétique d'une audacieuse familiarité avec les humilités concrètes du Sauveur :

Vagit infans inter arcta Conditus prcesepia : Membra pannis involuta Virgo Mater alligat, Et Dei mannsque pedesque Stricta cingit fascia.	Il vagissait enfant dans son étroit berceau : Ses membres que la Vierge Mère environne de langes, Ce sont les mains et les pieds de mon Dieu, serrés dans leur étroit maillot.

De là, dans l'histoire de la dévotion, ces innovations apparentes qui continuent en réalité le même mouvement que celui qui fut inauguré dans l'Evangile en l'honneur de ce qui fut vu et entendu. A chaque génération, ce retour bienfaisant vers les réalités de l'incarnation empêchera toujours l'Eglise de finir dans la bigoterie, le puritanisme, ou l'évaporation symbolique. Notre religion n'est ni gazeuse ni liquide, elle est solide et résistante comme un fait, et lorsqu'il est nécessaire, franchement, réaliste. Elle parle à l'homme de l'homme, parce que son Dieu fut un homme. Elle connaît les besoins et les douleurs des corps comme ceux des âmes, parce que son fondateur qui fut la plus pure et la plus haute des intelligences, et la plus ardente des volontés,eut un corps où vécut son génie, son amour, et sa divinité.

11 serait facile de relever chez les Pères et sous leurs formules toujours un peu solennelles et distantes, cet attachement à l'esprit du christianisme dont nous essayons ici de souligner l'un des traits principaux. Qu'il nous suffise de voir les vieux Docteurs en action à l'heure de la crise : elle éclate dans cet Orient platonicien et idéaliste, le jour où des empereurs mal convertis aux hardiesses de la religion nouvelle, voulurent proscrire comme enfantines ou idolâtres les saintes images consacrées à reproduire les traits sensibles du Sauveur et de ses Saints. Pour sauver le Crucifix, figure suprême de la sainte Humanité, toute la vraie chrétienté se leva.

Au Moyen-âge, le culte de la Passion du Sauveur non pas abstraite et simplement théologique, — non pas seulement le Culte du mystère de la Rédemption, mais le Culte du corps souffrant et des douleurs rédemptrices, des plaies et des blessures, des angoisses et des tendresses, remua les âmes de nos pères au point de donner naissance à tout l'art iconographique de l'Europe : Emile Mâle et d'autres ont raconté ce miracle.

Les temps modernes sont, dit-on, moins naïfs. Ils ne sont pas moins réalistes. La Passion méditée, la vie mortelle de Jésus, demeurent les grands leviers de notre foi, le Chemin de la Croix l'une de nos grandes dévotions, le crucifix en sa royale et douloureuse nudité le signe où le chrétien reconnaît encore son Maître et son Sauveur.

Quant à la dévotion au Sacré-Cœur, si moderne, si chaude, si populaire déjà malgré ses origines mystiques et aristocratiques, elle n'est que l'eflort dernier en date pour parvenir au Verbe de Dieu par les saintes réalités corporelles où s'inscrivit l'amour qui nous sauva.

On briserait le catholicisme plutôt que d'y supprimer le corps, le sang, le cœur de Jésus, plutôt que d'interdire au chrétien ces prières qui ne nous étonnent plus, parce que la folie de la Croix nous est familière, mais qui auraient semblé fantastiques aux honnêtes gens de l'antiquité, à un Platon, à un Cicéron:

Corpus Christi, salva me ;	Corps du Christ, sauve-moi;
Sanguis Christi, inebria me ;	Sang du Christ, enivre-moi;
Aqua lateris Christi, lava me ;	Eau du côté du Christ, lave-moi ;
O bone Jesu, intra tua vulnera absconde me...	O bon Jésus, en tes plaies cache-moi...

C'est en partie de cet élan vers l'humanité de Dieu que procède aussi dans l'Église ou simplement

dans le christianisme cet étonnant respect pour l'humanité de l'homme, de tous les hommes. Au contact du Maître né de notre chair, nous avons appris à estimer davantage cette nature douloureuse qu'est la nôtre et qui fut la sienne : un humanisme légitime est la conclusion normale de la joie de l'humble créature qui, un soir de miracle, s'écria par-dessus la foule acclamant le Sauveur : « *Beatus venter qui te portavit, beata ubera quae suxisti.* Heureuses les entrailles où tu fus porté ; heureuses les mamelles où tes lèvres ont sucé » (1)è

(1) Su# ce regard jeté sur l'incarnation vue *de bas en haut,* il existe quelques pages curieuses de Péguy dans le livre étonnant intitulé : *Victor-Marié, comte Hugo* (chez Gallimard, 4e édition, 1934), pp. 100 et suiv., à propos du *Booz endormi : « Homo* factus est ; il y a deux manières de considérer cette inscription.... Les chrétiens la considèrent généralement du côté de l'éternel.... » Et Péguy montre que ce païen d'Hugo, comme il dit, à seul (ceci est fortement exagéré) tenu et gagné la gageure de regarder l'incarnation'du côté du charnel. L'opposition entre les deux points de vue est du moins bien soulignée.

CHAPITRE DEUXIÈME

La Personne Divine en la nature humaine.

Dès que Jésus ouvre la bouche pour se prêcher lui-même, la direction des concepts, de la nature humaine à la personne divine, est condamnée à disparaître. Des phrases qui commencent par : *Je,* ne peuvent que viser d'abord la personne. Mais l'auditeur fidèle du Christ, en Judée et en Galilée, ne passe pas immédiatement à la distribution mentale du prologue de Saint Jean, de nos catéchismes et de nos théologies, où il est question d'abord du Verbe préexistant hors de l'humanité, et où on le voit ensuite prendre un corps et une âme semblables aux nôtres. Celui qui nous parle dans les Synoptiques et au cours du Quatrième Évangile, le fait au nom de ce qu'il voit dans son intelligence humaine : c'est la parole humaine et temporelle du Verbe éternel qu'entendent ses disciples, et c'est le témoignage d'une âme humaine, qui se sait et se sent celle du Fils de Dieu (1). Nous

(1) Quand nous pensons à Jésus et à sa conscience psychologique d'homme, nous y versons trop souvent du monophysisme (ou tout au moins de l'apollinarisme). Nous la prenons pour la conscience d'un Dieu, et c'est vrai dans l'ordre hypostatique, mais c'est faux dans l'ordre psychologique (à cause de la distinction des natures non mélangées, dit Chalcédoine). Il faut donc partir d'une conscience humaine, et lui accorder, comme on dit aujourd'hui, des expériences religieuses tellement fortes, ou plutôt, pour employer le vrai langage théologique et chrétien, le seul acceptable, une vision béatifique-de Dieu tellement exigeante, qu'il sait qu'il est le Fils de Dieu. Ou, si l'on veut nuancer ces deux *II* (identiques métaphysiquement ou plutôt hypostatiquement, mais qu'on peut distinguer psychologiquement, selon les natures), son intelligence humaine sait que sa Personne est le Fils de Dieu, et que cette vie intérieure splendide qui est en lui et se déroule suivant les lois de la psychologie humaine, est la vie humaine du Fils de Dieu. — Cf. R. P. Galtier, S. J., *La Religion du Fils,* dans *Revue d'Ascétique el de Mystique,* tome XIX, oct.-déc. 1938.

affirmons celui que nous sommes, mais nous le savons par ce que nous avons. On dit : être quelqu'un, être une personne, *Principium quod* ; mais on dit : posséder une nature, *principium quo.* Or c'est à travers le *principio quo* que se nomme le *Principium quod.* D'où cette conclusion : Jésus qui est le Fils de Dieu le voit et l'expérimente dans sa nature humaine. Celle-ci porte en elle ce par quoi elle est nature humaine, évidemment, nous l'avons vu au chapitre précédent, et ce par quoi elle est la nature humaine du Fils de Dieu, c'est-à-dire en faisant court : ce par quoi elle est nature humaine humaine, *reduplicative ut sic,* et ce par quoi elle est nature humaine divine, non pas au sens monophysite : nature divine humanisée, mais au sens du Concile de Chalcédoine : nature humaine de Celui qui est Dieu, avec tous les pouvoirs, les privilèges, les droits qu'entraîne pour elle cette appartenance hypostatique. Que les doctes nous pardonnent d'insister ; mais ces précisions semblent tellement importàntes pour une lecture intelligente des Pères antérieurs au monophysisme, mais surtout tellement nécessaires pour nous aider à comprendre ce que dit Notre Seigneur de lui-même dans les Synoptiques et surtout dans Saint Jean. Si l'on a bien compris la position de départ, expliquée précédemment, et les motifs de son antériorité, on saisit pourquoi Notre-Seigneur n'a jamais eu besoin lui-même de souligner sa nature humaine comme telle : c'était le point d'accrochage de toutê pensée tournée vers lui, et d'ailleurs comme le répétait Saint Jean avec émotion en sa vieillesse ,(I Joan. 1-2), on voyait cette humanité, on la touchait ; il mangeait, buvait, (Mt. XI, 19), dormait (Mt. VIII. 24), et devait uii jour souffrir et mourir. Mais Jésus avait à enseigner que cette réalité historique était la nature humaine du Fils éternel ; — et pour le dire, il n'a pas déclaré d'abord, comme le prologue du quatrième Évangile: « au commencement

était le Verbe, et le Verbe s'est fait chair » ; mais plutôt : regardez., voyez, touchez,, et vous aurez la preuve de ce que je sais et de ce que je dis, à savoir que je suis dans cette nature humaine le propre Fils de Dieu.

De cette attitude découle toute une sérig de conséquences.

Cette nature étant substantiellement humaine d'abord et absolument, la divinité qui est réclamée par Jésus, par ce *moi* exigeant qui se révèle lui-même, sera celle de la personne. La théologie, bientôt sanctionnée par les Conciles; tirera cette conclusion qui est inévitable.

En attendant, l'intelligence de Jésus qui nous parle nous montre eëtte divinité hypostatique à travers la nature humaine qui en porte les preuves, au sens, indiqué plus haut, où celle-ci est divine, c'est-à-dire à Dieu et de Died : ajoutons, puisque nous savons aussi le nom de la personne, au sens où elle est filiale, c'est-à-diré du Fils et au Fils.

Et par suite, l'ordonnance et la distribution des concepts révélés dans l'Evangile ne sont pas tout à fait les mêmes que celles que nous avons adoptées dans nos théologies pour Une exposition commode du mystère. Nous prenons le dogme à partir de la Personne éternelle, et nous disons aussitôt que cette Personne divine a pris urie nature semblable à la nôtre. Dans cette courte phrase nous enfermons tout l'essentiel du mystère et la métaphysique même du Verbe Incarné. Nous tenons d'autant plus à cette ontologie, que deux hérésies subtiles nous guettent au point de départ, entre lesquelles, comme à travers les Détroits, doit passer la barque de Saint Pierre et de Saint Léon-le-Grand voguant vers Chaltédoine : sur la rive gauche, le nestorianisme qui divise le Christ en deux hypostases ; sur la rive droite, le monophysisme qui mélange les deux natures en une seule, autrefois divine et divine toujours, mais aujourd'hui incar-

née (1). Contre le premier écueil, il faut maintenir la primauté et l'unicité de la personne ; contre le second,

(1) Ce serait, hélas ! une illusion que de prendre pour des erreurs mortes ces hérésies aux noms lointains. Elles ne sont que trop vivantes, non seulement parce que dans les montagnes de la Perse habitent encore, nous dit-on, des chrétientés dispersées et farouches qui se disent nestoriennes ; non seulement parce que, en Orient, des schismatiques vis-à-vis de l'Église grecque avant de l'être en face de l'Église universelle, maintiennent avec obstination dans une civilisation très avancée leur fidélité au vieux monophysisme d'Eutychès ; mais parce que, pqrmi nous, bcaqGQup de catholiques mal instruits nuancent leur vision du Christ de reflets imprécis, troubles et instables, où se mêlent, où dominent peut-être des ombres nestoriennes et surtout monophysites. Ils pe connaissent pas le nom des hérésiarques, mais ils continuent de céder aux éternelles tentations de leurs timidités religieuses en face de Jésus. Et ce qui n'était à Alexandrie et à Antioche, au ve siècle, qu'une ivresse métaphysique, survit en Ces intelligences moderqps comme un brouillard malsain.

Le monophysisme est la tentation ordinaire des personnes pieuses mais ignorantes. Le Christ qu'elles adorent et qu'elles prient, c'est, comme elles disent, *le Bon Dieu.* Et elles entendent par là Dieu faisant plps ou moins semblant d'être homme pour ^e tenir à notre portée. Elles ne lui refusent pas un corps, comme le faisaient les dqcètes : cette hérésie trop grossière est décidément périmée. Mais ce corps n'est que le vêtement historique du Dieu désormais visible qui vit parmi nous avec tout son amour et son intelligence ; et cet amour et cette intelligence sont l'amour éternel, l'intelligence infinie, de Celui qui se penche vers sa Créature sous des espèces d'emprunt. Dieu s'est incarné. Mais l'idée d'incarnation ne représente pas à ces esprits distraits un substantif ; elle n'évoque à leurs yeux qu'un adjectif. Les dévotions mal surveillées par l'Église, finissent toujours par s'évanouir dans cette hérésie funeste et insaisissable, qui rétablit sous des apparences chrétiennes les simples théophanies de l'Ancien Testament. Tout le réalisme chrétien est évaporé. C'est une religion sans force ni originalité. Elle est malheureusement, à l'état diffus, très répandu dans nos milieux fidèles, et microbe subtil, elle assez difficile à diagnostiquer, à combattre et à exorciser.

Le nestorianisme est la tentation des esprits forts qui veulent rester chrétiens à peu de frais. Quand ils parlent du Sauveur, ils ne l'appellent pas le Bon Dieu, ni le Sacré-Cœur, mais *le Christ.* Et sous ce nom, ils entendent un personnage historique, devant lequel ils s'inclinent comme devant la plus haute personnalité humaine qui ait fait honneur à notre pauvre terre. Le grand homme qu'est ce Christ leur parle simplement au nom du Dieu auquel l'Églisel'identifiaitpoijr l'adorer.Mais eux, ils nel'adorent pas. Eux aussi retournent à l'Ancien Testament, non pas pour voir Dieu descendre au Sinaï, mais pour voir le Christ, nouveau Moïse, y monter. Le Christ d'Eutychès était la théophanie suprême ; celui de Nestorius est le plus grand des prophètes, et comme on dit aujourd'hui, le plus parfait représentant xie l'idéal religieux dans l'histoire de l'humanité. Mais ces formules respectueuses et distinguées sont aux oreilles de l'Église aussiinsuffisantes que les phrases dévotes des mongphysitesquis'ignorent.

empêcher ce que l'on oserait appeler l'application au Christ du phénomène des vases communicants. En face d'ennemis aussi subtils, on ne peut qu'établir d'abord une définition métaphysique du Christ, personne unique en deux natures sans mélange. Et ce n'est qu'après avoir ainsi mis l'orthodoxie en sûreté, que l'on revient vers l'histoire et la psychologie concrètes de Jésus de Nazareth, vers cette sainte humanité objet d'expérience historique. On voit, sans danger maintenant, à quel point cette nature a subi l'influence de sa personne, et derrière cette personne, l'influence de celte nature divine unique et consubstantielle, commune au Père, au Fils et au Saint Esprit.

Et alors, alors seulement, la théologie des Écoles, reprenant l'un de ces mots somptueux tombés de la plume magique du grand Inconnu qui cacha sa gloire sous le nom de DenyS l'Aréopagite, la théologie construit cette magnifique doctrine des opérations théandriques, qui occupe toute la seconde partie du traité de l'incarnation : dans la nature humaine du Sauveur, si bien distincte de sa nature divine, aucune faculté, aucune opération, qui ne soit de quelque manière divino-humaine, ou théandrique, (saint Thomas disait aussi ou mieux: *congruens Deo, Deo decibilis, digne de Dieu)* (1), — parce que toutes les puissances et les actions de cette nature admise au banquet de l'union, portent en elles et sur clics la marque ou le signe du propriétaire éternel. Et là-dessus, on se transmet de docteur en docteur, de Concile en Concile, aujourd'hui de manuel en manuel, la fameuse phrase de la lettre de Saint Léon-lc-Grand à Flavien de Constantinople : *agit utraque forma quod proprium est cum alterius communione, Verbo operante quod Verbi est, et carne exsequenle quod carnis est* (2) ;

(1) in»p.,q, 19, a. 1.
(2) *Dmz.-H.,* 144.

où sont affirmées à la fois l'influence de la Personne divine sur la nature humaine, et la distinction, l'union, la coopération des deux natures qui concourent à des résultats uniques, sans jamais se confondre entr'elles. Pour tout dire, il y a dans la sainte humanité du Christ d«s signes visibles, (parce qu'on y trouve partout des conséquences,) de la divinité de la personne (1)

(1) On peut espayer de préciser davantage, et même oser mettre en tableau l'admirable composé théandrique. De ce classement d'école, les manuels fournissent tous les éléments

	strictement et absolument divines, communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et auxquelles l'humanité du Christ n'a jamais coopéré.	C'est par exemple : la création du monde.
Opérations de l'humanité :	1. — Les unes, quelquefois appelées divines au sens large par les auteurs anciens, parce qu'elles manifestent la divinité ; dites maintenantthéandriquesau sens strict. Ce sont les opérations de la nature humaine sous la direction et l'in-iluence du Verbe, et faisant connaître Je Verbe.	*Exemples :* La résurrection de Lazare
	2. — Les autres, auxquelles les anciens réservaient le nom d'humaines au sens strict ; que certains auteurs modernes appellent théandriques au sens large. Ce sont les opérations de la nature humaine, qui ne manifestent pas le Verbe, mais qui, à cause de l'U. H. qui ne cesse jamais, sont comme les autres sous la direction et l'influence du Verbe.	Le sommeil dans la barque, la faim au désert.

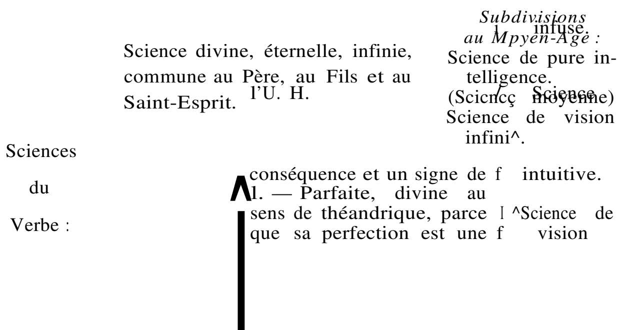
Ce classement est établi selon les relations des natures, où s'exerce l'influence de la première sur l'autre sans aucun mélange. Il ne donne pa« l'impression visuelle de l'Union Hypostatiquc qui est selon la PeYsonne ;

Or cette vérité, qui est pour nous une conclusion, était dans l'Evangile une constatation de départ, et c'est sur ces privilèges de son humanité que le Sauveur s'est appuyé pour prêcher sa Personne. C'est en nous communiquant les lumières que son intel-

— et maladroitement appliqué à celle-ci, il engendrerait le nestorianisme, la division en deux hypostases condamnée par Ephèse.

De plus, la partie inférieure du tableau a l'inconvénient de sembler mettre une séparation absolue entre deux espèces d'opérations humaines, entre lesquelles il n'existe pas en réalité de frontière bien dessinée ; car on passe insensiblement des unes aux autres, par une dégradation insensible, scion que le Christ laisse plus ou moins voir son mystère caché, ainsi qu'il est raconté dans les Évangiles. Certains de ses gestes ne révèlent rien ; d'autres seulement sa messianité ; d'autres sa sainteté ; certains enfin sa divinité. De ces derniers signes, le plus parfait, majs pour nous invisible, c'est la connaissance qu'il a du Père et de sa propre filiation éternelle : *nepw novit Patrem nisi....* Les autres signes, plus visibles, comme les miracles, nous permettent d'authentiquer celui-là. — En somme, il n'y a pas trois, mais seulement deux sortes d'opérations dans le Christ, les divines ou éternelles ; les humaines ou historiques, c'est-à-dire théandriques.

Mais ce tableau a l'avantage de pouvoir servir de cadre très net à la plupart de nos interrogations sur le Christ. Soit par exemple le problème des Sciences du Verbe :



Enfin ce schéma permet de préciser un point laissé généralement sans explication par les auteurs, et que voici :

Cette opération ou cette science strictement divine, qui vient collaborer aux opérations théandriques, appartient tout entière aux trois Personnes de la Trinité : c'est l'énergie trinitaire et infinie, commune au

ligence créée p.t finie possédait sur les secrets divins qu'il nous a raconté les choses éternelles de l'infinie Trinité.

Ainsi donc la divinité et l'éternité du Fils sont exigées par la psychologie de Jésus, par la vision qu'en sa nature humaine il possède dp Père et de ses relations personnelles et éternelles avec Lui (1). On dirait d'ailleurs tout aussi bien, au lieu de la *psychologie,* — les droits, les privilèges, les» pouvoirs de Jésus, à condition de toujours penser aux droits, aux privilèges, aux pouvoirs de sa nature humaine. Il faut prendre Ja réalité historique, portant les *sigpes* (pn beaij mot johannique) de son appartenance divine, et partir de là. C'est, oserops-pous dito, le mystpre de fond de tout l'Évangile, des quatre Évangijes, du *Confiteor tibi, Pater* de Matthieu pt de Luc pay exemple, mais surtout de l'Évangile de Saint Jean, la clé pour l'ouyrjr, le sepret pour le comprendre. «Ma nature humaine,

Père, au Fils et au Saint-Esprit. On peut l'attribuer indifféremment à l'Un, à l'Autre, ou au Troisième. La théologie, au moins depuis Saint Léon-le-Grand, l'attribue au Verbe, par exemple (Japs la fameuse phrase : *agit utraque forma,* etc... Mais le Fils incarné, parlant de sa bouche humaine, attribue d'abord cette action divine au Père : Joan., V, 17, 19, 21, et surtout 30, et ensuite à lui-même en dépendance ; et ainsi, µ travers son humanité, il révèle en même temps et sa divinisé, et la relation éternelle qui l'unit personnellement au Père, et qui fait de lui le Fils. Les théologiens qui ont achevé leur traité de la Trinité au moment où ils commencent celui de ΓIncarnation, laissent cette relation dans l'ombre, et pour plus de clarté,attribuent *Vagit utraque forma* à la même personne: le Verbe. C'est encore une position d'École, utile et nécessaire pour l'enseignement théologique, une position de latins aussi, très fortp sur la doctrine des natures, où s'affirme la distinction chère à notre besojn de clarté. Mais le Sauveur, dont tout l'enseignement se mouvait dans les relations de Personne à Personne, voyait d'abopd cette activité divine en la Personne du Père ; si bien que finalement on résumerait tout son message en lui faisant dire (presque tous les mots de cette phrase sont dans Saint Jean) : « l'action qu la marque de Dieu (c'est-à-dire du Père) sur ma nature humaine est telle que je suis le Fils éternel ». Et Celui-ci vécut en ce monde un mystère créé parallèle au mystère incréé et éternel de ses relations avec le Père.

(1) C'est Γonire l°gique› pour lp révélation et l'apologétique : lg psychologie de Jésus prouve qu'il est Dieu. Mais l'ordre ontologique est inverse : la divinité de Jésus exi^e qu'il ait telle psychologie, telle f/sîod du Père et de lyi-pfrufi

semble dire partout Jésus, est telle que je suis éternellement le Fils de Dieu ». C'est une attitude d'apologétique, et précisément le quatrième Evangile insiste sur les discussions du Sauveur avec les Pharisiens, souligne les preuves, les signes, reprend les démonstrations, et ce que nous appellerions la logique formelle du message de Jésus.

Toutes les paroles du Sauveur où il est question de ses rapports avec Dieu vont ainsi avoir au moins deux sens : un sens créé, analogique, se rapportant à la nature humaine en tant qu'elle est celle de Dieu et du Fils ; et un sens incréé, éternel, vrai seulement de la Personne.

Deux ou trois expressions plus frappées vont faire la liaison entre ces deux parties d'un même concert, écrites en deux clés différentes,, mais toujours harmonisées. Par exemple le verbe *envoyer* qui est si fréquent dans Saint Paul et dans Saint Jean : « Dieu a envoyé son Fils, Dieu m'a envoyé ». Remarquons la différence entre ces deux expressions dogmatiquement équivalentes : « le Verbe s'est fait chair — Dieu m'a envoyé ; *Verbum caro jactum est, — Misit* (ou *dedit) Deus Filium suum* ».

Le Verbe s'est fait chair, n'est vrai que de la Personne divine.

Mais *Dieu m'a envoyé,* si l'on regarde l'accusatif *m'a,* est vrai d'abord de la nature humaine en tant qu'elle est celle du Verbe. L'expression aurait pu s'appliquer d'ailleurs déjà à cette nature humaine comme telle. Jésus n'eût-il été qu'un prophète fils de prophète, qu'il eût pu dire de lui-même, comme Isaïe, comme Jérémie, « Dieu m'a envoyé ». Cette bouche, cette langue, cette pensée qui leur dicte leurs paroles, ce corps et cette âme, vous sont historiquement envoyés et donnés depuis le jour de ma naissance et de ma venue parmi vous. C'est le Père qui est l'auteur de cette vocation : : « il a fait de moi une flèche aiguë, il

m'a caché dans son carquois (1) ». De toute éternité. Il pensait à cette réalité historique qui vous vient, Il l'a aimée dans sa prédestination hien avant la constitution du monde :

> Avant de te former dans le sein de ta mère, je te connaissais,
> Et avant que tu ne sortisses de ses flancs, je t'ai consacré ;
> Je t'ai établi prophète des nations (2).

Ce sens pauvre du *misit me* fait évidemment faillite en présence des affirmations de Jésus autrement exigeantes ; mais, dépassé ou recouvert par les significations suivantes, il garde une certaine valeur, qui facilite le passage entre la théologie messianique d'hier et le dogme chrétien qui naît aujourd'hui.

Dans ce dogme nouveau, *Dieu m'a envoyé* est surtout vrai de la nature humaine de Jésus en tant qu'elle est du Fils et du Fils éternel de Dieu, *juris filii Dei.* Le mystère de cette conscience psychologique et morale, la vision de Dieu dont jouit cette intelligencé créée, la connaissance qu'elle possède du Père, les privilèges et les droits de cette âme. les pouvoirs singuliers de cette chair, ne sont possibles que parce que cette nature est la nature du Fils. Celui-ci vit humainement la réplique d'un mystère antérieur, sans lequel le mystère historique n'existerait pas. Les merveilles de Galilée et de Judée ne sont possibles que parce que Dieu avait un Fils éternel. « Je vous laisse le soin de conclure vous-mêmes, semble dire Jésus (attitude très fréquente du Sauveur dans les Synoptiques et dans Saint Jean) ; les faits visibles dont vous êtes les témoins ne sont possibles que parce que je suis le Fils éternel de Dieu ».

(1) *Je.*, XLIX, 2.
(2> *Jir.*, 1, 5.

Et alors le *misit rqe,\e sic Deus dilexit,* prennent un sens suprême, une valeur tellement forte, qu'en nous révélant à l'arrière-plan le mystère éternel des relations du Fils et du Père, ils signifient pour finir : la première Personne est éternellement le principe de la seconde. La Rhéologie a raison de le conclure : une telle *mission,* dit-elle, suppose une *procession.* Cependant le mot *envoyer* ne s'applique strictement qu'au Fils Incarné. Dès qu'on retourne à l'éternité, il n'y a plus qu'un seul verbe qui soit admissible, le verbe *engendrer,* le seul qui vise la Personne seule. *Envoyer* suppose déjà que, la Personne possède une nature historique, mais il révèle à travers cette nature historique, le mystère de la Personne éternelle.

Un mot plus extraordinaire encore à expliquer, c'est le verbe *descendere, descendit de caelis,* qui a passé dans le Symbole de Nicce. il ne saurait être question de l'entendre de la nature divine, laquelle est partout, comme on l'enseigne au catéchisme, et, n'a donc jamais ni à monter ni à descendre. Si l'on veut à tout prix la localiser, c'est au ciel qu'il faut la laisser, comme le chante l'Église avec Saint Thomas d'Aquin :

Nec Patris linquens dexteram (1).

Cette fois d'ailleurs, le mot : *descendere,* n'est pas vrai de la nature humaine comme telle, qui ne vient pas du ciel, mais du sein de la Bienheureuse Vierge Marie ; et à lui seul, ce verbe suffirait déjà à montrer que Jésus n'est pas un prophète semblable aux vieux voyants d'Israël : ceux-ci étaient envoyés par Dieu, mais ils ne descendaient pas du ciel. Aussi le mot *descendere* doit-il s'entendre de la nature humaine en tant qu'elle est divine, c'est-à-dire au sens catholique, en tant qu'elle a été prise par le Verbe ; ou en

(1) Hymne : *Verbum supernum prodiens.* Office de a Fête-Dieu, à Laudes.

rctourhànt la phrase : du Verbe en tant qu'il .prend la nature humaine. Mais pour donner une signification précise à cette dernière phrase, comme aussi au mot *descendere* prononcé par une bouche humaine, il faut se souvenir que le Vetbë éternel étant immuable, immobile et partout présent, le changement, le mouve ment, dans la phrase : *le Verbe en tant qu'il prend là nature humaine,* sont tout entiers dans là natüre humaine, conformément à la théorie générale des *fuissions* ; et Comme, répétons-le, la nature comme telle vient du sein de la Vierge, elle ne descend du ciel qu'en ce Sens qu'elle appartient au Verbe qui a daigné condescendre. C'ëSt ainsi que l'Incarnai ion vue du côté de la terre nous apparaît sous l'image splendide de la descente de Dieu (1). Ce qui revient toujours à dire que la nature humaine se voit et sé sent comme la nature humaine du Vetbe éternel.

En présence de telles vérités à répéter aui hommes, quelle fut la logique formelle de l'Evangéliste ? Quelle méthode a-t-il adoptée pour faire entendre à la troisième personne de la grammaire ce que Jésus disait de lui-même à la première. On pouvait simple^ ment consignet les paroles du Maître, et l'on n'y a pas manqué. Les Évangiles sont pleins de discours, de λόγια. Mais on pouvait aussi raconter des faits, qui

(1) Sur le sens à donner au mot *descendere* appliqué à l'Incarnatior, voir 1JIs p., q. 57, a. 2, resp. ad. 2. Saint Thomas distingue nettement entre la descente aux enfers, qui est un mouvement local de la natuie humaine du Christ, et la grande descente de l'incarnation : *descendit de cœlis,* qui appartient à la Personne en tant qu'elle prend la nature humaine, mais qui n'est pas un mouvement local. Et il l'oppose à l'Ascension. La descente de l'incarnation est vraie de la Personne divine à cause de la nature humaine. Et l'Ascension est un droit de la nature humaine à cause de la Personne divine. Mais pour netre sujet, ces deux mystères différents aboutissent à la même conclusion : c'est à travers sa nature humaine que Jésus nous révéla sa divinité.

seraient peut-être plus précieux encore pour l'enseignement oral des générations à venir.

Le lecteur nous excusera une fois pour toutes d'emprunter de préférence nos textes à l'Évangile de Saint Jean. Aussi bien le problème du quatrième évangile s'oriente de plus en plus vers des solutions satisfaisantes pour la tradition chrétienne. Nous devons ce gain aux progrès de la psychologie en général et de la psychologie religieuse en particulier. Connaissant davantage notre âme, nous sommes mieux capables de comprendre l'âme du grand vieillard qui, vers la fin du premier siècle, fixa pour toujours les traits de l'âme de Jésus et les formules définitives du dogme chrétien.

Qui donc à cette date aurait pu réussir la gageure de recommencer l'œuvre des Synoptiques sans les copier, sinon un dernier témoin qui connaissait autrement que par eux les événements qu'ils avaient racontés. Depuis dix-huit siècles qu'il y a des chrétiens, et des chrétiens intelligents, personne n'a osé sérieusement reprendre une entreprise pareille, parce que plus personne n'a pu se vanter d'avoir *vu* et *entendu. Lui* a eu l'audace, une audace tranquille. Son œuvre est si différente de celle de ses devanciers, avec une sorte de parti-pris de nous apprendre autre chose que ce qu'ils avaient dit, ou autrement ce qu'ils nous avaient déjà raconté. Et cependant le Jésus de Saint Jean se superpose à celui des Synoptiques comme une figure de haut-relief viendrait recouvrir l'image analogue en taille douce. Il faut renoncer à la concordance des cadres, mais non à l'identité du personnage. Si Jésus a prononcé le *Confiteor tibi Pater* de Matthieu et de Luc, il est normal qu'il ait tenu un jour ou l'autre jes discours johanniques ; car comment une âme qui laisse échapper une fois de pareils secrets n'aurait-elle pas vécu habituellement de cette vision supérieure ? Un mystique qui n'aurait été mystique que

cinq minutes durant sa vie, serait un phénomène invraisemblable : c'est au contraire la durée de l'état surnaturel qui paraît normale à la psychologie moderne.

Mais pourquoi les Synoptiques n'ont-ils pas avoué plus longuement ces hauteurs divines où habitait le Maître ? — De grâce ! Faites maintenant la psychologie de ces humbles notaires, préoccupés de catéchèse, écrivant pour la foule des simples fidèles, et comprenez que leur but ait été de consigner d'abord sans éclat des faits éclatants. Et alors, au déclin de ce premier siècle, vous verrez tout naturellement se lever quelqu'un qui reprenne au nom de ses souvenirs et de sa propre vie intérieure ce grand sujet historique.

. Il affecte le dessein de choisir les évènements à raconter parmi ceux qu'on n'avait pas triés au début pour les livrer au public. Ses récits gardent d'ailleurs tout leur caractère d'intimité, y compris le dernier miracle, la résurrection de Lazare, qu'il nous montre accompli dans le secret d'une amitié, mais où il voit le choc qui fit déborder le fiel dans l'âme des pharisiens, l'incident suprême qui déclancha l'arrestation, le procès et la mort. Tous les secrétaires de grands hommes expliquent de la sorte les tragédies humaines : ils ont tous cette manière de marquer la suite des faits où les volontés cachées et les raisons du cœur apparaissent plus vraies que les larges explications des versions rapides. A la foule, les résumés, les schémas, les *communiqués.* Mais celui qui a été admis aux secrets et aux détails, celui qui a reposé sur la poitrine du Fondateur le dernier soir, comment n'aurait-il pas ce lin amour-propre des vieillards qui ont vu, qui savent, et qui entendant raconter par d'autres, complètent doucement, presque avec coquetterie, l'exactitude des récits.

Ajoutez le formidable travail intérieur d'une âme

qui a médité sur ces choses pendant soixante années peut-èlre de vie religieuse et mystique. Ce n'est pas au moment où nous vivons les évènements que nous les réalisons le mieux et les comprenons davantage. Pauvre psychologie que de faire de la mémoire humaine un immuable cliché de photographie enfermé dans un tiroir de chambre noire ! alors que cette noble faculté est éminemment, non pas trompeuse, mais vivante, inscrite dans une chair intelligente qui ressuscite chaque matin son trésor pour mettre en valeur les sommets des crises ; c'est sa fonction et son droit de souligner les heures décisives parmi toutes celles qui avaient passé, en apparence monotones et semblables, Sur ce rouleau de tisserand qu'est notre vie au regard du prophète. Pour Saint Jean, la fidélité aux souvenirs sacrés consistait à découvrir dans les conversations d'autrefois les mots qui résumaient toute la vie, tout l'enseignement, et l'âme même de Jésus. Et l'on croit entendre le vieil auteur dire à ses jeunes lecteurs :

Vous n'avez pas connu le Sauveur, jeunes gens, parce que vous n'étiez point nés quand il habitait parmi nous ; et vous éprouvez quelque difficulté à vous représenter son attitude morale et religieuse, son extraordinaire emprise, sa valeur de chef, la force pénétrante de sa parole, les exigences d'une doctrine incoercible qui, depuis, a pourtant ravi vos cœurs après les nôtres. Nous avions jusqu'à présent Matthieu, Marc, Luc, avec leurs qualités et leurs lacunes respectives ; et ces humbles résumés, ces pages un peu sobres, pas très colorées, ont suffi jüsqu'à présent aux hommes de mon âge, parce que nous versions dans leurs λόγια tranquilles nos émotions et nos souvenirs de jeunesse et de vocation.

A vous, ces petits livres risquent de paraître un peu pâles, et à travers ces versets fidèles et calmes, là figure de Jésus de Nazareth pourrait, non pas s'effacer ni dis-

paraître, mais s'estomper comme une vieille médaille qui, à l'usage et à l'usure, sé dégrade. Eh bien ! je vais vous répéter comment les choses ont eu lieu, et qui était Jésus. Je vais, non pas accentuer les traits, mais né retenir que les principaux, et laisser les autres moins utiles dans l'ombre. Il y a d'ailleurs dans mes souvenirs d'autrefois des mots, des gestes, des regards de Jésus que je comprends maintenant beaucoup mieux que le jour même où j'en fus le témoin : telle attitude énergique du Maître avait passé inaperçue à nos yeux d'alors ; telle affirmation étrange et forte, telle expression pleine à la fois de lumière et de mystère nous avait échappé dans sa signification profonde. A force de reparaître aux yeux invisibles de la mémoire, ces choses anciennes se sont accusées ; et la prière, l'amour, la foi, et les méditations de toute une vie, m'ont aidé à les mieux comprendre. Lorsque d'ailleurs je les vécus pour la première fois, je n'étais qu'un enfant distrait, simplement heureux d'être l'ami préféré d'un homme dont on parlait beaucoup. L'heure est venue de souligner dans les discours de Jésus les positions décisives « afin que vous croyiez que Jésus est le Fils de Dieu, et que, le croyant, vous ayez la vie en son nom ».

L'auteur du quatrième Evangile commence donc par marquer avec réalisme et tendresse les traits historiques de la sainte humanité du Sauveur, de ce corps avec toute sa noblesse, ses besoins et ses souffrances, de cette âme avec toutes ses facultés et ses états intérieurs. Et épuisant ainsi toutes les exigences humaines pour les faire voir et toucher en Jésus, il ferme pour toujours les avenues à toutes les timidités théologiques et à toutes les pudeurs religieuses mal comprises. « Les traits de la figure historique qui se détachaient si nets dans la catéchèse synoptique ne sont ni pâlis ni atténués dans le quatrième Évangile, mais éclairés au contraire d'une lumière plus

crue. Il est extrêmement notable que les deux grands traits du Jésus des Synoptiques — tendresse singulière et souveraine autorité, — se retrouvent exactement les mêmes, mais accusés, renforcés et comme schématisés dans le quatrième Evangile (1) ». Il est impossible de prétendre, après avoir lu Saint Jean, que la divinité ait en Jésus diminué ou modifié ce qui constitue l'essentiel de la nature humaine. Le lecteur moderne amoureux de clartés et de contrastes pourrait relire l'Évangile spirituel en deux colonnes, où l'on inscrirait les preuves et les signes du double aspect du mystère du Seigneur :

Jésus vienl du ciel : III, 13, 31 ; VI, 38, 41.	Mais il vient aussi de Nazareth : I, 45-46.
Il n'a pas d'autre Père que Dieu : *passim ubique.*	Vais il a aussi une Mère, qui est une pauvre femme, d'ailleurs admirable et touchante : II, I ; XIX, 25.
Il est la Vérité : XIV, 6.	Mais il frémit et se trouble : XI, 33.
Il est la Lumière : XII, 46 ; VIII, 12.	Mais il se eache : XII, 36.
Il est le pain descendu du ciel : VI, 50.	Mais il mange celui de la terre : IV, 31.
Il donne à boire l'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle : IV, 14.	Mais il a soif de l'eau de la terre, il boit l'eau du puits et le vinaigre de l'éponge : IV, 7 ; XIX, 29.
De lui viennent la grâce, la vérité, l'Esprit I, 12, 14 ; XV, 26.	Mais de son corps sortent le sang et l'eau : XIX, 34.
Il est la résurrection et la vie : XI, 25.	Mais il meurt un jour : XIX, 30.

Ainsi il existe en Jésus de Nazareth deux séries

(1) Rousselot, *Christus,* La religion chrétienne, Le Nouveau Testament. Édit, princeps, pp. 742-743. Cf. Joseph Huby, *L'Evangile et les Evangiles,* Grasset, 1829, pp. 230 sqq.

de notes irréductibles à une explication unique ; et Saint Jean, témoin fidèle, s'obstine à marquer ces distinctions.

Mais en même temps, — et c'est sa méthode suprême et préférée, — l'évangéliste montre comment à travers l'humanité réelle, et grâce à elle, la divinité est visible et prouvée. Il y a des traits d'humanité qui servent de « signes », parce que l'élément visible sans se confondre avec l'invisible ni se mélanger à lui, l'annonce, le révèle, le fait voir, le montre et le démontre. L'auteur du quatrième Evangile s'est attaché à cette vérité profonde : dans ce sens-là, et dans ce sens là seulement, c'est un symboliste (il vaudrait mieux dire : un sacramentaliste), parce que le choix et le caractère des œuvres accomplies par le Christ sont conformes, analogues à son mystère invisible, et que la nature humaine créée sur le modèle de la personnalité éternelle, affirme celle-ci à nos yeux mortels. Les yeux de la foi voient à travers nos regards de chair.

Comment s'accomplit ce passage ?

D'abord par la mise en valeur littéraire de ce symbolisme réel. En choisissant au départ avec soin les traits historiques les plus significatifs, on obtient comme précédemment deux séries d'affirmations, mais cette fois parallèles :

Jésus rassasie la foule de pains et de poissons : VI, 11.	— pour prouver qu'il est le pain vivant descendu du ciel : VI, 35.
Il rend la vue à un aveugle-né : IX, 9.	— pour lui donner, étant lumière, la lumière de la foi : IX, 39.
Il rend à Lazare la vie du corps : XI, 39.	— pour bien montrer qu'il est lui-même la Vie éternelle : XI, 35.

C'est cette merveille de coïncidence qui précise le sens de l'adjectif *divin* dans Saint Jean et surtout dans

toute la tradition patristique qui dépend de lui. *L'humain* en Jésus, ce sont les traits d'humanité qui prouvent qu'il est homme, et qui ne servent encore ni de symboles ni de sacrements à la vérité divine qui va suivre. Le *divin,* ce sont les traits de cette même nature humaine qui ne peuvent s'expliquer qu'à titre de privilèges de la nature humaine du Fils de Dieu. C'est encore du visible, de l'historique, du créé, mais qui exige un *divin* invisible qui cause et explique ce symbole humain et fini. Le *divin,* ce n'est donc pas immédiatement, comme après le monophysisme et Chalcédoine, l'invisible, l'éternel, le commun avec le Père et l'Esprit, les relations éternelles avec eux, mais c'est d'abord tout ce qui dans le visible est la conséquence de cette éternelle position.

Cette façon de parler se maintiendra longtemps dans l'Eglise^ probablement jusqu'au Concile de Chalcédoine, comme la visée évangélique de la Trinité s'est maintenue jusqu'au Concile de Nicée. Celui-ci, comme l'a bien montré le P. de Régnon, a, pour écraser d'un seul mot l'arianisme, donné à l'Eglise la consigne et l'habitude de prêcher le Dieu-un avant de prêcher les Trois Personnes. De même Saint Léon et Chalcédoine, pour étouffer le monophysisme, ont dû réserver l'adjectif *divin* aux opérations éternelles du Verbe, celles que nous étudions dans le Traité de la Trinité. Ce fut un grand, gain pour la clarté du langage et l'exactitude de la pensée. Mais pour lire correctement les vieux Pères et pour comprendre Saint Jean, il faut connaître l'antique vocabulaire. Dans le quatrième Évangile, la résurrection de Lazare, qui n'a pourtant rien d'éternel, est au premier chef une action divine, car, bien que visible et créée, cette action, rapprochée des affirmations de Jésus, prouve que celui-ci est le Fils éternel et incréé du Dieu invisible.

Mais il faut pousser plus loin.

Les faits simplement humains et les signes de la

divinité aboutissent tous ensemble dans notre Évangile à une seule Personne, celle du Fils. Pourquoi ? Quand Jésus parle de ses relations avec le Père et du coup se nomme lui-même, l'écrivain sacramentaliste et dualiste de tout à l'heure ne nous donne plus qu'un seul texte pour une affirmation unique. Le Christ n'est pas deux fois Fils du Père, une première fois dans un sens symbolique, la seconde fois dans un spns invisible. Il est simplement le Fils.

Tout à l'heure, deux faits d'ordres différents se rencontraient pour que l'un servît d'introduction et de preuve à l'autre, si bien que. nous avions deux nourritures, deux lumières, deux vies, celles du corps et celles de l'âme. Maintenant au contraire ce sont les rapports du Fils au Père, toujours les mêmes, qui ont dans l'ordre temporel et dans l'ordre éternel des effets différents : d'une part : subordination ; d'autre part : origine ; d'un côté : mission ; de l'autre côté : procession. Mais c'est à nous de les voir dans une raison unique exprimée elle-même par un texte unique, car il n'y a qu'un Fils.

Tout à l'heure, deux textes parallèles aboutissaient à un mystère unique que leur parallélisme même nous laissait entrevoir : le mystère de la Personne ; maintenant un texte unique, relatif à la Personne, nous met en présence d'un double mystère, celui des deux natures, qui chacune à leur façon, mais d'une manière parallèle bien qu'à des étages différents, réalisent les relations du Fils au Père.

Toute la richesse religieuse du christianisme, « que le même soit en même temps mon frère et mon Dieu », vient s'inscrire dans ce cadre exigeant et décisif. Du simple point de vue littéraire, cette concordance est un chef-d'œuvre de maîtrise ; et l'Évangile de Saint Jean, s'il n'était pas le sommet de la révélation, serait la merveille de la littérature religieuse. Jamais cette plume, qui avait à conduire ces deux ordres humain

et divin jusqu'à l'unité, puis à faire vivre cette unité sur deux plans différents, où le même mot unique serait vrai deux fois, — jamais cette plume ne s'est trahie, jamais par l'emploi d'un mot mal choisi, elle n'imita les vains artifices d'un faussaire ou d'un sophiste. La tunique qui nous laisse voir la chair sans tâche du Christ est vraiment sans couture ni repentir, et cette belle langue johannique, qui va devenir la langue chrétienne, est sans hésitation ni rature.

C'est nous qui hésitons parfois devant ses hardiesses qui ne sont que des rigueurs logiques. C'est nous par exemple qui hésitons devant le *Pater major me est,* et proposons de ne l'entendre que de la nature humaine. Mais les Pères Grecs, plus proches des origines, n'ont jamais bronché là-dessus : *Pater major me,* relation de Personne à Personne, vraie dans l'éternité, où elle signifie l'origine ; vraie dans le temps, où elle exige la dépendance et l'infériorité. Fils, on l'est toujours (1).

Mais, à cette fine pointe de la Personne où nous sommes parvenus, l'Evangéliste s'est tu depuis longtemps pourlaisscrla parole à Jésus lui-même qui va nous redire lui-même le mystère de ses relations filiales. Et nous nous retrouvons en terminant devant le spectacle

(1) Cf.. R. P. de Régnon, *Éludes de Théologie positive sur la Sainte Trinité,* 3e vol., pp. 166 sqq. : textes recueillis des Pères Grecs. Qu'il suffise de citer saint Athanasb : « Le Fils a dit que le Père est plus grand que lui,... parce que le Fils est engendré du Père » ; et saint Jean Damascens : « Lorsque nous disons que le Père est plus grand que le Fils... nous n'entendons ces mots que dans le sens d'une procession ; ils expriment que le Fils a été engendré du Père et non le Père engendré du Fils, et que le Père est naturellement le principe du Fils ».

L'interprélalion latine, opposée à celle des Grecs, est résumée par saint Léon-i.e-Grand, dans la *lettre à Flavien,* cap. IV : « Ce n'est pas de la même nature que l'on peut dire : *Eeo et Pater unum sumus [Joan.,* X, 30), et : *Pater major me est [Joan.,* XIV, 28)... C'est de chez nous que lui vient cette humanité inférieure au Père ; et du Père qu'il tient cette divinité qui lui est égale avec le Père ».

Saint Thomas, dans *Summa Contra Gentiles,* liv. IV, cap. vm, tout en restant fidèle à l'interprétation latine du *major me est,* est beaucoup plus nuancé dans l'ensemble de la lecture de saint Jean.

où nous nous attardions au début, devant le témoignage de cette conscience, de cette intelligence humaine, qui se voit, se sait et s'affirme la conscience historique et humaine du Fils éternel de Dieu.

Et alors, à l'heure du départ, anticipant sur la logique inévitable de son mystère déjà si beau, si grand, si, béatifique, — le mystère de la vision intuitive et filiale du Père ! — sentant toute proche la dernière étape qui s'impose à elle pour accomplir les Ecritures, pour nous sauver, pour faire la volonté du Père, — cette âme humaine laisse échapper son cri, ce dernier cri de certitude et d'enthousiasme avant les saintes résignations des Oliviers et du gibet :

« *Clarifica me, tu Pater, apud temetipsum, claritate, quam habui priusquam mundus esset, apud te.* Donnez-moi, vous, mon Père, chez vous, la gloire que j'ai toujours eue chez vous avant la création du monde » (1). Ce qui ne veut pas dire, comme le pensent les monophysitcs, les enfants, et tant d'âmes pieuses mais timides : « rendez-moi, ô Père, la clarté dont je jouissais à votre droite avant de descendre parmi les hommes ». Cette déformation du dogme est inacceptable devant le tribunal des Évangiles et de Chalcédoine. Le Christ souhaiterait de retrouver bientôt au ciel la gloire et le bonheur qu'il a quittés pour notre salut, *propter nos et propter nostram salutem.* Or les deux natures sont sans mélange et sans altération. Le Fils de Dieu n'a pas, au moment de son Incarnation, quitté la gloire du Père ; il n'a donc pas besoin de la récupérer, ne l'ayant jamais perdue. Mais il doit maintenant la doubler au profit de sa seconde nature ; et il dit tout simplement et plus profondément, dans la ligne habituelle de Saint Jean : « donnez à ma nature humaine, que je tiens de ma Mère, cet achèvement de béatitude qui ne lui fera pas connaître davantage qui Vous êtes, ni qui Je suis, mais

(1) *Joan.,* XVII, 5.

qui l'associera à la gloire de notre nature divine. Que son mystère retardé par l'œuvre de la Rédemption, s'achève bientôt pour ne plus finir ».

Et c'est à nous alors, soit en essayant de noter une différence de joie entre les heures successives d'une vision toujours identique, mais plus que jamais béatifique à partir de l'Ascension, — soit en nous rappelant que le Christ sur cette terre restait avec nous voyageur — *viator* — jusqu'au jour de la Résurrection ; c'est à nous d'oser entrevoir cette apothéose et cet éblouissement de l'âme et du corps du Christ entrant au Paradis (1).

N'ayant encore jamais été glorifiée, n'ayant jamais été au ciel, n'y étant pas née, mais ayant pris son origine dans le sein de la Vierge, cette nature splendide et sainte ne sait pas encore tout à fait d'expérience sensible, avant la Résurrection, ce qu'est la gloire du Père. Mais elle sait que c'est la sienne, et que cette gloire l'attend, lui appartient. Elle y avait droit ; jusqu'à présent, elle y a renoncé provisoirement par amour pour nous, mais elle la désire et dans un sens clic la demande. Et quand elle arrive au ciel, aux jours bénis de la Résurrection et de l'Ascension, c'est la première fois qu'une conscience

(1) La distinction ontre la vision intuitive et la vision béatifique n'est pas inouïe dans l'École. Mais elle paraît irrecevable en bonne théologie thomiste : concevoir une vision dans l'intelligence sans *gaudium* dans la volonté, semble une position bien difficile à garder. Il faut donc se tenir aux formules habituelles : la vision intuitive du Sauveur, qui était déjà béatifique sur la terre, n'empêchait pas Notre-Seigneur d'être comme nous *viator,* et de mener sans le péché la vie que le péché d'Adam nous a faite. C'est le Père Billot, s'inspirant d'ailleurs de saint Thomas, qui semble avoir poussé l'expression de ce mystère au maximum de nuances : coni prehensor Christus, respectu substantiæ beatitudinis quam habuit ab initio ; viator respectu consummationis beatitudinis nondum adeptae... Esset sensus falsus si quis intelligeret quod solum corpus, et non anima, subjectum exstitit seu privationum seu operationum quae in Christo viatore fuerunt... Verus sensus est, quod omnes defectus omnesque conditiones ad statum viatoris pertinentes se tenebant radicaliter ct causaliter, non ex parte animee, sed cx parte carnis mortalis et passibilis in qua nobiscum communicavit. (Billot, *De Verbo Incarnato,* 5e édit. 1912, p. 285. Cf. IIIa p., q. 11, a. 2 ; q. 15, a. 10) — (Cf. de la Taille, *Mysterium Fidei,* 1re édition, 1921, p. 171, note 1.)

humaine voit *en pleine gloire* ce que c'est qu'être Fils éternel de Dieu.

Nous avons mis le féminin partout, pour viser une dernière fois la nature humaine, et ne pas toucher encore aux choses de l'éternité. Péguy avait contemplé le même spectacle avec moins de précautions, mais après tout, son masculin bien compris souligne l'unité dè la Personne, à laquelle il faut tout attribuer, même l'entrée de la nature humaine au Ciel :

Son siège l'attendait à la droite du Père,
Il était le dauphin qui montait vers le roi.
Un éternel baiser laverait son flanc pur...
Un éternel baiser de son Père laverait ses plaies vives...
Le baiser paternel descendrait sur son front...
Comme un voyageur las au soir de son voyage
Il voyait la maison (1).

Nous avons à regret, dans cette belle page lyrique, supprimé quelques vers splendides peut-être, mais susceptibles d'interprétation monophysite. Qu'importent d'ailleurs nos regrets littéraires ! Ce n'est pas aux poètes de nous raconter ces choses, et l'Évangile nous suffisait :

« Je vais, je viens, je monte », dit le Sauveur en Saint Jean. Et ces mots d'une précision voulue nous

(1) Ch. Péguy, *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc,* édition princeps des *Cahiers,* p. 114 sqq. Péguy dit aussi que le Christ retourne au ciel :

Il rentrait dans la maison de son Père,

et c'est le droit du poète de parler ainsi, puisque la liturgie lui donne le ton :

Jesu, qui viator in cœlum redis *[Office de VAscension}.*
Reversus unde venerat *[Office de la Pentecôte.}*

Il faut noter cependant que les mots : rentrer, revenir, avec le *ridupli-calif,* n'appartiennent pas au vocabulaire de Saint Jean, qui parle de *monter* et non de remonter. Ce n'est pas que le Sauveur craigne tout à coup de répéter que par sa personne il est venu du ciel et donc qu'il y retourne : *exivi a Patre,* avait il dit souvent. Mais il ne veut pas à cette heure suprême donner l'impression d'un départ définitif, et il prévoit et il annonce pour demain un retour parmi nous *: vado et venio ad vos. [Joan.,* XVI, 28). Voilà pourquoi il monte plutôt qu'il ne remonte, il va plutôt qu'il ne s'en va.

rappellent une dernière fois le mystère unique en deux natures et leur admirable parallélisme : le Verbe éternellement, dans la vie Lrinilaire, est en mouvement vers le Père dont il est né : παρα του Πατρο ... *προ* τον Πατέρα, comme va bientôt nous dire le prologue du quatrième Evangile. La nature humaine du Verbe suit, depuis qu'elle existe, le même chemin, tendue tout entière vers le même Père. Et la voici qui touche au terme : *nunc autem ad te venio.* Le mystère du Christ, vu du côté de la Personne, est d'une unité absolue.

Jésus de Nazareth ! comme vous êtes proche de nous, en dépit des dix-neuf cents ans qui nous séparent du lac de Tibériade, — ou plutôt à cause de ces dix-neuf siècles qui, nous ayant laissé le temps de réfléchir et de prier, nous permettent, à la lumière des vieux conciles, de toujours mieux comprendre les Ecritures qui nous parlent de vous. Pour nous reproduire les traits de votre visage, rien ne nous a été conservé, ni une médaille, ni un graffito, ni le moindre fragment de marbre sculpté : c'est à l'histoire de l'art qu'appartient désormais votre figure humaine, et non de l'histoire documentaire qui n'a pas retenu votre image. Eh ! qu'importe, puisque nous possédons votre âme tout contre la nôtre. La civilisation qui fut celle de votre siècle juif et de votre minuscule patrie a disparu, recouverte par tant d'invasions successives et surtout par la force incoercible et douce des heures qui succèdent, aux heures pour faire des jours, des années et des millénaires. Les derniers venus en Palestine, les Anglais, achèveront probablement l'œuvre de destruction à force de poser des rails, d'installer des trolleys et de construire des hangars d'avions. Qu'importe encore une fois ! la Terre-Sainte aussi bien n'aurait jamais été pour nous qu'un but de croisade ou de pèlerinage, mais nous n'avions jamais eu l'intention d'y vivre ni d'y mourir ; et ce

n'est pas Vous, qui êtes le Fils éternel du Père Créateur de toutes choses, qui nous reprocherez d'être des Occidentaux, des gens des pays du Nord, et, modernes, d'aimer la vie moderne. Nous savons bien, ô Jésus, qu'il n'est point nécessaire d'avoir vu les images de lissot ni lu celles de Papini. d'avoir patiné le Baedeker de Palestine, et, quelle horreur ! d'avoir vu jouer *Christus* au cinéma, pour vous connaître, pour vous sentir tout près de nous, comme si hier soir seulement, vous étiez parti du Cénacle en disant : *Vado ad Patrem.*

Il reste l'Evangile et le droit de le scruter, de nous pencher sur ces vieux textes si jeunes et si frais, de les- trouver cohérents, logiques, exigeants, clairs enfin en dépit du mystère ou à cause du mystère. A travers ces saintes lettres, ô Jésus, votre âme est toujours vivante, et c'est notre unique nécessaire. Votre âme, votre intérieur, votre vision de Dieu, votre témoignage, vos certitudes, tout est à nous et pour nous. Les progrès que nous faisons à chaque génération dans la connaissance de nous-mêmes, loin de vous éloigner de notre terre, nous rendent de plus en plus intelligible la position où vous vous êtes placé, si haut près du Père et cependant si rapproché de nous. Nos successeurs, grâce à nos oraisons, vous posséderont davantage encore, mais *in eodem sensu, in eadem sententia.* Ils approfondiront, ils ne corrigeront pas notre foi. Nous, nous n'avons pas corrigé la foi de nos pères, nous n'avons rien laissé tomber des *iota* ni des *apex,* et voilà pourquoi,- en ce matin d'un siècle troublé, vous êtes pour nous si réel, si voisin, si proche, et nous nous laissons prendre à votre influence, à votre domination, à votre emprise, ô Maître, nous les fils de votre âme et de votre pensée, nous vos fils selon l'Esprit, ô Jésus, ô Fondateur, Ô Chef ! (1).

(1) Voir l'Appendice II à la fin du volume.

CHAPITRE TROISIÈME

La Personne Éternelle.

Notre foi, rassurée d'avoir parcouru dans la lumière la route lointaine du premier siècle, allait achever l'effort de son ardente recherche. Et voici que le Prologue du quatrième Évangile l'accueille pour la reposer, tel le seuil d'un temple pur construit sur un sommet sacré. La richesse même des textes que nous venons de conjuguer nous laissait déjà pressentir qu'un moment viendrait où les dernières précautions prises par le Sauveur dans l'exposé de son mystère céderaient sous la pression même de l'abondance de la doctrine qu'elles protégeaient encore. Ce jour-là, un disciple inspiré du Saint-Esprit prendrait la plume pour dicter à la pensée chrétienne ses formules définitives. Que Saint Jean se hâte donc d'écrire sa préface. Qu'il nous apporte, non pas an enseignement différent de celui qui fut proposé en Galilée par le Fils de Dieu lui-même, mais une distribution nouvelle des concepts en un ordre pour toujours satisfaisant à nos esprits avides de clarté et de logique.

Une troisième façon de grouper les données du même divin message était en effet possible à la pensée dogmatique. Cette manière consisterait à parler d'abord de la Personne éternelle et préexistante, avant toute Incarnation, avant toute création, puis à la montrer dans le, temps et dans l'histoire prenant une nature humaine semblable à la nôtre. Telle fut la visée de génie de l'auteur du Prologue, qui pour

toujours dessina le christianisme en formules brèves et décisives sans d'ailleurs modifier le contenu primitif de la foi. En quelques traits de plume, il fixa la langue chrétienne, traça le plan de toutes les théologies à venir, et résuma le plus prodigieux des mystères. Jésus avait dit : ma nature humaine est telle que je suis le Fils éternel de Dieu. Saint Jean retourna la phrase sans laisser tomber un seul mot, sans ajouter une seule idée, et il dit : *Dieu avait un Fils éternel qui prit la nature humaine.*

La ligne est des plus simples, comme toutes les courbes immortelles et profondes de la pensée : elle va de la Personne préexistante au fait de l'incarnation, de la Personne éternelle à la nature historique :

Le Verbe était Dieu, et II s'est fait homme.

Reconnaissons-le, notre concept familier du Christ, notre visée habituelle sur le Sauveur, suit la flèche indiquée par cette petite phrase de quatre mots latins : *Verbum caro factum est.* Telle est la direction ordinaire selon laquelle nous pensons le Christ dans nos manuels, dans nos discours, dans nos hymnes et oraisons. On n'insistera donc jamais trop sur l'importance dogmatique et théologique du *Prologue.* C'est lui qui a décidément canonisé les catégories de la pensée chrétienne, réglé leur ordre, dicté leur grammaire et leur vocabulaire. Le plan de nos théologies depuis vingt siècles est là tout tracé : il consiste à partir de l'éternité et de Dieu pour contempler ensuite dans le temps l'incarnation rédemptrice, où nous trouvons le principe de la grâce et bientôt la source des sacrements. Saint Jean n'est donc pas seulement le dernier prophète du dogme chrétien, il est aussi le premier professeur de la théologie catholique, en même temps que l'auteur de notre langue scolaire. Depuis dix-neuf cents ans, dans les chaires d'école ou d'église, dans les catéchismes, nous

pensons Dieu et nous prêchons le Christ dans l'ordre même où Saint Jean a pensé et parlé : *In principio erat Verbum, et Verbum caro jactum est.* Le Verbe éternel a pris une nature humaine, et le Christ, c'est le Fils de Dieu dans la chair. *Il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; et le Fils s'est fait homme pour nous sauver.* Tous les enfants de la première communion dans tous les pays du monde accrochent leur foi bégayante à cette proposition résistante, concise et vénérable.

La merveille des merveilles, c'est qu'après avoir trouvé cette formule suprême, le quatrième historien de Jésus ait eu le courage et la ténacité de ne jamais s'en servir au cours d'un récit où il ne voulait être que témoin, et où il entendait raconter les choses non pas telles qu'on les exprimerait désormais dans la chrétienté, mais telles qu'elles avaient été dites par Celui qui avait le droit et l'expérience voulus pour les dire autrement. C'est donc une leçon de fidélité qu'achève de nous donner Saint Jean, lorsqu'après avoir tracé son Credo flamboyant, il se garde bien d'écrire en ce style le reste de son Évangile. Tout à l'heure théologien de l'éternité, il est maintenant l'historien de ce qu'il a vu sur terre. Or, ce n'est pas dans la langue du Prologue qu'avait parlé le Christ. Et voilà comment les pages écrites par le disciple « qui rend témoignage » emploient une autre visée, celle que nous avons étudiée précédemment, la plus complexe, la plus suggestive, celle qui permet de lire les textes deux fois, parce que le mystère filial de la Personne unique était alors simultanément réalisé en deux natures. Dans le Prologue, les natures se succèdent, ou plutôt l'une existait lorsque l'autre n'existait pas encore. Dans l'Évangile, elles sont juxtaposées, et la plus humble fait connaître la plus haute. Mais grâce au Prologue, tout le mystère accroché à la Personne Éternelle, se présente dans

les deux natures avec une rigueur parfaite. Ce mystère est tout entier tourné vers le Père : προ τον Θεὁν. Le Fils suit toujours sa direction éternelle, même dans le temps. Et cet élan qu'avant la création du monde il prenait vers son Père, il le recommence maintenant dans une autre nature, une nature humaine, toute tendue, elle aussi, dans le sens exigé par la Personne. Du coup cette humanité sainte du Christ nous fait connaître les secrets infinis de la vie trinitaire, et nous permet d'y participer à titre de frères adoptifs. Et c'est là tout le christianisme.

Ramené à cette proposition brève, le formidable dogme chrétien paraît si simple, qu'il nous convient peut-être en cet endroit d'imiter la concision du Prologue du quatrième Évangile, de nous taire en présence du Verbe fait chair, et d'adorer en silence. Le point final semble ici s'imposer (1).

(1) Voir l Appendice III à la fin du volume.

CHAPITRE QUATRIÈME

La gloire du Fils.

Mais avant que ne fût écrit le Prologue du quatrième Évangile, quelqu'un dont nous n'avons presque pas encore parlé, mais qui domine de sa petite taille tout le christianisme primitif, Paul de Tarse, préoccupé de trouver pour ses lecteurs des formules dogmatiques qui déborderaient tous les cadres juifs, avait déjà écrit, pour exprimer le mystère de l'incarnation, deux ou trois pages décisives, et quelques versets vainqueurs. Ces textes sont antérieurs de trente ou quarante ans à ceux que nous venons d'étudier : nous sommes bien en retard pour les lire et les utiliser (1).

Il valait mieux montrer d'abord que le témoignage évangélique se soutient seul, sans le secours d'aucun arc-boutant étayé au dehors. Mais le moment est venu de marquer les positions de Saint Paul, en nous souvenant de cette indépendance dont il s'est toujours vanté et dont il tirait argument pour mieux souligner l'absolue concordance de son enseignement avec celui des autres apôtres (2).

Il n'avait pas été le témoin de la vie terrestre du Christ, de cette nature humaine qui portait en elle les signes de la divinité sans jouir encore des droits et

(1) Les plus importants sont ceux de *VÉpître aux Colossiens,* 1,15-20, II, 3, 9, et surtout celui des *Phil.,* II, 5-11, qui est au sommet de toute christologie. D'autres passages seront cités au cours de ce chapitre. Cf. Lévesque, P. S. S., *Comment Saint Paul prouve la divinité de Jésus-Christ,* Beauchesne, 1918.

(2) *Gal.,* I, 11 ; II, 10.

de la gloire auxquels elle aurait pu prétendre. Le Jésus qui était apparu à Paul, sur le chemin de Damas (1), c'était le Christ ressuscité, chez lequel le mystère était achevé, et dont le corps et l'âme étaient enfin dans l'état logiquement exigé par la dignité de la personne. Aussi la vision fragmentaire, et d'abord historique à laquelle s'arrêtent les Evangélistes, est remplacée chez l'Apôtre des Gentils par une vision unique, où l'humanité du Sauveur s'est accordée à la divinité sans se confondre avec elle. Et étant données l'étroitesse anthropomorphique de notre regard intellectuel, et la pauvreté de notre vocabulaire humain pour exprimer les choses invisibles, les mêmes mots sont invités à traduire la divinité de la Personne et la gloire de la nature humaine. Car cette gloire de la Résurrection, c'est celle qui est conforme aux exigences et aux droits de la Personne. L'une et l'autre sont divines, en des sens différents, — l'une, la gloire, parce qu'elle est l'état normal d'une nature humaine qui est celle de Dieu, — l'autre, la Personne, parce qu'elle est absolument Dieu de toute éternité.

C'est la doctrine du Quatrième Évangile, mais vue de l'autre côté du tombeau demeuré vide le troisième jour. Et l'interversion des valeurs doctrinales ne modifie pas le total dogmatique. Le Sauveur en Judée et en Galilée parle avant la Résurrection, et l'Apôtre écrit après le jour de Pâques. L'Evangile dit : les caractères et les signes extraordinaires, supérieurs, divins, de l'humanité de Jésus, sont la preuve qu'en dépit de ses humiliations il est le Fils de Dieu et qu'il ressuscitera un jour. Et saint Paul enseigne : la Résurrection et la gloire du Fils sont la preuve que les humiliations où vous l'avez connu et aimé n'étaient pas conformes à ses vrais droits, et

(1) *I Cor.,* XV, 8 et alibi.

que l'état pitoyable où vous l'avez vu réduit n'était point celui auquel il aurait pu prétendre. La divinité est désormais transparente à travers une humanité conforme, et le mystère de l'une et le mystère de l'autre se confondent en un seul, celui de la Gloire. — Un tel regard posé sur le Christ et sur l'unité de tout son mystère nous exposerait au monophysisme, si d'abord nous pouvions oublier le témoignage des Evangiles, et si par ailleurs Saint Paul ne prenait soin de nous résumer l'histoire humaine du Sauveur en quelques traits concrets qui sont ΓA et ΓΩ de toute la Rédemption : d'une part la naissance du Christ formé dans le sein d'une femme (1), de l'autre sa mort en croix sous Ponce Pilate (2). Et l'Apôtre qui tout à l'heure déclarait n'avoir jamais vu que le Christ ressuscité, déclare ailleurs ne connaître que Jésus crucifié (3).

La route dogmatique est donc aussi nette, aussi précise que dans les quatre Evangiles, et fidèle à l'avance au dessin de Chalcédoine. Mais ces précautions une fois prises, ces limites une fois marquées, que l'on permette donc à l'Apôtre de s'abandonner à son génie, ou plutôt au Saint-Esprit ; et qu'au lieu de nous parler du Verbe fait chair, il nous entretienne du Christ assis à la droite du Père. Le Christ, c'est cet être unique, né avant toute créature et constitué dans la gloire qu'exige cette naissance éternelle : constitué dans sa nature humaine, car s'il s'agit de ses prérogatives proprement divines, elles sont sans histoire et sans incidents, sans progrès comme sans éclipse. La nature humaine au contraire a une histoire mortelle que saint Paul n'ignore pas, mais où il ne la contemple pas volontiers, n'en n'ayant pas été le témoin. Il préfère la voir telle qu'elle est aujourd'hui,

(1) *Gal.,* IV, 4.
(2) *I Cor.,* XV, 3, etc.
(3) *I Cor.,* H, 2.

en pleine gloire, telle qu'elle aurait dû-toujours être si le péché de l'homme n'avait quelque temps retardé l'accomplissement du mystère du Fils de Dieu. Ce mystère maintenant achevé est désormais digne des exigences divines ; et, puisque le Christ est ressuscité et sa nature humaine glorifiée, on peut sans hésitation donner au Fils éternel ce nom historique de Christ qui rayonne aujourd'hui dans les cieux, où il est élevé jusqu'à la royauté de la Personne. La Personne même éternelle peut porter ce nom qui est maintenant un nom de gloire, *devant qui tout genou fléchit au ciel, sur terre, et dans les enfers.*

Tel est ce raccourci puissant qui contraste avec l'énoncé du mystère *par paliers* que fournira plus tard le Prologue de saint Jean ; et cette vision d'unité conduit à des audaces de vocabulaire qui déconcertent]e lecteur qui n'accepterait pas de se placer au point de vue de saint Paul. Le texte des Philippiens par exemple semble écrit comme si le Fils de Dieu en son éternité s'appelait déjà le Christ ; et le mystère d'humiliation, puis de glorification, dont la nature humaine a été le sujet, est — très légitimement d'ailleurs — attribué au Fils comme si durant la Passion une atteinte avait été portée aux droits de Dieu : ce qui est du reste encore exact, mais qui ne doit pourtant pas être entendu comme si la nature divine avait souffert de cette *Kénose* (1).

C'est ici qu'on retrouve toute la force de la source originelle où prend naissance le christianisme. En nous invitant à donner au Fils éternel, même en son éternité, le nom de Christ, Saint Paul se rappelle et nous rappelle que le mystère de la divinité à été vu à travers l'humanité, et que c'est comme Christ,

(1) *Kénose,* un mot de la langue théologique savante. Il vient du verbe grec Εκένωσεν employé par saint Paul dans *Philippiens,* II, 7, pour parler des abaissements du Christ. La Vulgate a très bien traduit par « exinanivit », *il s'est vidé,* au sens étymologique de Εκένωσεν.

c'est-à-dire comme Fils incarné, que le Fils nous a été donné.

Nous ne connaîtrions rien du mystère trinitaire et invisible si nous n'avions pas vu l'humanité historique et tangible du Christ ; et bien que Saint Paul n'ait plus à rappeler les miracles de la vie mortelle, puisqu'il tient maintenant le plus grand de tous les signes, à savoir la résurrection elle-même, — c'est encore à travers la gloire de l'humanité qu'il affirme la gloire éternelle et infinie. Le Christ est glorifié, — donc Dieu est vivant.

Quant au Fils de Dieu, certes il a toujours été Fils ; mais si l'on considère sa nature humaine, on doit dire qu'elle n'a vraiment été glorifiée comme elle devait l'être qu'à partir de la Résurrection, et dans ce sens-là, elle n'a été constituée dans son être parfait qu'à ce moment. On peut donc, à travers elle, dire que le Christ a été constitué Fils de Dieu, par quoi il faut entendre : établi dans tous ses droits à cette heure suprême et victorieuse. Ce serait décidément le sens de Rom. I, 4.

En somme, unité de la Personne, — mais de la personne vue à travers la nature humaine, laquelle n'ayant pas toujours été ce qu'elle avait le droit d'être, introduit dans le mystère du Fils une histoire et des variations que l'éternité n'aurait pas connues. Aujourd'hui, après l'achèvement du mystère, la sainte humanité participe à la gloire de Dieu ; et nous, qui connaissons mieux l'humanité que la divinité, nous pouvons donner au Fils de Dieu, même en son éternité, ces noms historiques désormais exaltés.

Tel est probablement le cadre intellectuel où il faut accepter de se mouvoir si l'on veut comprendre les textes christologiques de Saint Paul. Qu'on veuille bien remarquer que ce n'est pas tout à fait la position du Prologue du quatrième Evangile. Celui-ci parle du Fils avant son Incarnation, et ne lui donne à ce

moment que ses noms éternels. Il le contemple hois de l'humanité, accomplissant les œuvres créatrices comme Verbe du Père. Saint Paul a eu l'audace — une audace que toute la piété chrétienne continue d'imiter tous les jours — de lui donner dès ce moment éternel le nom de Christ et même le nom de Jésus : *in ipso condita sunt universa, et in ipso creata sunt ;* mais du coup l'Apôtre voit les relations trinitaires à travers les réalités temporelles et créées, et sans hésitation d'ailleurs, puisque la Resurrection a désormais fini d'accorder les unes aux autres (1).

En parlant de la sorte, Saint Paul se place bien à sa date, entre les Evangiles et le Prologue. Aux Évangiles, il continue d'emprunter l'habitude de ne nommer la Personne divine qu'à travers la nature humaine ; mais il annonce, il prépare, il exige déjà le Prologue, puisque continuellement les choses éternelles sont attribuées au Christ, — à ce Christ qui étant, comme homme, né hier, possède ailleurs une origine et une naissance infinies, auxquelles saint Jean va bientôt consacrer une préface spéciale.

Dans ces conditions il est peut-être injuste d'acculer les textes de saint Paul à des dilemmei que celui-ci n'avait jamais prévus. Certains commentateurs demandent par exemple si le *primogenitus omnis creaturae* de *YEpître aux Colossiens,* 1,15, doit être entendu de l'humanité ou de la divinité du Christ. Faut-il traduire : *premier-né de toute la création,* ou : *premier-né avant toute créature ?* Hé ! ne prenez ni l'une ni l'autre de ces deux lectures séparées, mais les deux à la fois. Ces titres magnifiques, dont saint Paul pare le Christ, ce sont les privilèges de la nature

(1) Ce raccourci prépare à la langue chrétienne quelques-uns de ses effets les plus beaux. On prendra l'habitude d'appeler du nom de Jésus le Verbe préexistant : *Jesu,* redemptor omnium. — Quem *lucis ante originem.* — Parem paternæ gloriae — Pater supremus edidit (Hym. de Noël, au *Bréviaire romain).*

humaine qui trahissent l'union de celle-ci à la nature divine en l'unité de la Personne. L'aînesse du Fils par rapport à toute créature, c'est une propriété de sa sainte humanité, mais celle-ci ne possède cette qualité que parce qu'elle est l'humanité du Fils éternel. Et ainsi il y a dans la nature humaine du Christ des droits qui prouvent la divinité éternelle de sa Personne. Pourquoi interdire à saint Paul de dire en trois mots puissants et inspirés cette splendide théologie, ce dogme fondamental : *primogenitus omnis creaturae.* Est-ce sa faute si nos langues modernes ont perdu le secret de la concision ? Tant mieux pour l'Apôtre et pour nous si la langue grecque dont il se sert lui permet cette ellipse puissante. Pourquoi l'empêcher de voir les deux sens en même temps, si son regard intellectuel lui permet d'embrasser le même mystère à la fois dans les deux direclions parallèles ?

Quand il dit du Christ : *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. (Col.* II, 9), *Ipso* n'est pas le Verbe éternel dont saint Jean dira bientôt : *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso,* etc... C'est le Verbe incarné, et l'on peut traduire : « en lui habite la plénitude de la divinité en un corps humain » ; — et peut-être même : « dans le corps de cet homme habite, toute la divinité ». Cette seconde lecture, qu'on peut sous-entendre à l'autre, serait un souvenir de cette toute première vision du Christ, qui allait de la nature humaine à la Personne divine, et dont ce texte précieux conserverait les vestiges. Ce serait le parfum d'hier dans un vase qu'une plante vivace embaume tous les matins de fleurs nouvelles de la même essence que celles de la veille. Ainsi ce texte, si nous l'examinons avec respect, sans gratter le vieux parchemin qui le porte, nous laisserait peut-être apercevoir, sous la pensée exprimée de l'Apôtre, une autre distribution des concepts, plus archaïque encore ; — comme

on découvre à Rome sous les basiliques modernes une ou deux substructions antérieures qui honoraient le même Dieu au même endroit sous l'invocation du même martyr. On peut dans *le Christ Jésus* viser l'homme d'abord ; et sous cet angle, le texte des Colossiens, si on le maniait avec infiniment de précautions, comme on examine une écriture qui s'efface sur un papyrus qui tombe en poussière, fournirait une toute première lecture, différente de la précédente, mais d'accord avec elle pour traduire le même dogme.

Le Christ, dit ailleurs Saint Paul, *II Cor.,* VIII, 9, « était riche [en droit], il s'est fait pauvre [en fait] ». De quelle richesse est-il ici question ? De l'éternelle ou de l'humaine ? Des deux. De l'humaine d'abord. Cette fortune du Christ, c'est d'abord l'abondance des privilèges créés auxquels il avait droit en son humanité, et auxquels il renonça. Mais il n'avait droit à ces biens que parce qu'il est en son éternité Celui qui est le riche infini auquel tout appartient.

N'est-ce point dans la même perspective qu'il faut aborder le texte des *Philippiens* pour en épuiser toute la valeur : « Christus Jesus, qui, cum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit formam servi accipiens... factus obediens usque ad mortem ». *(Phil.,* II, 5-11.)

L'interprétation ordinaire, et d'ailleurs rapide, recueille ce texte à la fin de sa course dogmatique, lorsqu'il est déjà l'équivalent du Prologue du quatrième Evangile. Bien que saint Paul nomme ici expressément « le Christ Jésus », cette lecture classique prend pour sujet de la phrase le *Fils éternel,* et alors le texte ou tout au moins le début du texte S'entend ainsi, dans le style du Prologue de saint Jean : « Le Fils éternel, bien qu'il existât dans la condition de Dieu, ne s'est pas accroché comme à une proie, à cette égalité avec Dieu ; mais il s'est dépouillé

jusqu'à prendre (par l'incarnation) la condition de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, au point d'être reconnu pour homme par tout ce qui parut en lui ; (puis) il s'est (encore) abaissé (davantage), s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a glorifié, etc... »

Mais, oserions-nous demander, pourquoi aller si vite et brusquer un texte aussi profond ? Puisque Saint Paul parle du Christ et non du Fils, c'est donc qu'il continue, selon sa visée habituelle, de contempler le Verbe Incarné pour apercevoir, à travers son mystère, le mystère même de Dieu.

L'Apôtre se tient dans les routes ordinaires de la pensée évangélique, qui ne considère presque jamais le Verbe en dehors de l'incarnation. Et cependant la preuve en faveur de la divinité du Christ et de la préexistence du Verbe reste aussi forte, et peut-être même plus forte. Car le regard de Paul continue de voir en Jésus, en la nature humaine du Christ, tous les signes que celle-ci porte de ses droits, de ses privilèges, de ses pouvoirs, et qui font d'elle la nature humaine du Fils de Dieu. Aussi la thèse que la première interprétation voulait, avec une impatience inutile, lire tout de suite dans ce texte décisif, s'y trouve contenue, et déjà toute prête à sortir : la préexistence de la Personne est inévitable après des exigences pareilles. Mais pourquoi, par une lecture trop pressée, enlever à cette préexistence les preuves sur lesquelles elle repose, à savoir la splendeur et les privilèges, la vision de Dieu et les pouvoirs divins, de cette nature humaine admirable ? Et ainsi la thèse de saint Paul aux Philippiens, c'est exactement la position de Jésus dans les Evangiles, avec en plus les gloires de la Résurrection désormais accomplie.

L'Epître *aux Philippiens* nous est ainsi infiniment précieuse, puisque, sans avoir inutilement, trente ans à l'avance, écrit le Prologue du quatrième Évan-

gile, elle a prêché le mystère du Christ en des termes tels que cette page de saint Jean dût un jour devenir inévitable. Mais une rigoureuse coïncidence des concepts et des mots n'était point nécessaire. Était-elle possible ? Saint Paul ne se suffit-il pas à lui-même ? Et le dogme de l'incarnation n'était-il pas assez riche, assez magnifique, pour être visé deux fois, en deux exposés, différents par leur morcelage, bien qu'identiques en leur valeur totale ?

Si cette interprétation est exacte, si le sujet de la phrase aux Philippiens est : *le Fils incarné,* et non pas *le Fils,* on aboutit plutôt à la lecture que voici :

« Le Christ Jésus qui était Dieu, ne s'est pas accroché comme à une proie aux droits que conférait (à sa nature humaine) cette égalité (personnelle, hypostatique) avec Dieu, — mais il s'est dépouillé (de ses privilèges) pour prendre l'état de serviteur, qui l'a rendu en tout semblable aux hommes. Ayant ainsi été homme comme nous, il s'est humilié et rendu obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. Et c'est pourquoi Dieu son Père l'a glorifié (à la résurrection et à l'ascension), et lui a donné ce nom qui est au-dessus de tous les noms, puisqu'(aujourd'hui) au nom de Jésus tout genou fléchit, au ciel, sur terre et même dans les en fers,et toutes les langues confessent que Notre-Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu son Père ».

Selon cette exégèse, qui coule comme une belle source claire, la *jorma servi,* ce n'est pas la nature humaine tout court dont il est question dans le *Verbum caro jactum est,* mais c'est la nature humaine humiliée et pitoyable qui est la nôtre de chaque jour ; c'est cette misérable situation quotidienne, issue du péché, et qui aboutit à la mort : *-ipse enim quotidianus dejectus corruptionis,* dit saint Grégoire au *Bréviaire,* (1) *quid est aliud quam quae-*

(1) *Brev. Rom.* Commune unius Martyris, lect. VII.

dam prolixitas mortis ? Un homme qui était Dieu a vécu la vie habituelle des hommes et souffert la mort commune. Voilà la condescendance qui ravit saint Paul et qu'il propose en exemple aux Philippicns. Qu'on y prenne garde : il prend le mystère du Christ en son entier, l'incarnation et la Rédemption réunies, ou plutôt la Rédemption contenant et supposant l'incarnation. Il ne s'arrête pas à ce palier où la langue savante et déjà scolastique de l'auteur du Prologue s'attarda, à cette étape de l'incarnation considérée à part, et abstraction faite de la Croix et du Calvaire,, et dont les théologiens, plus tard, feront l'objet d'un traité spécial. Saint Paul va d'une traite jusqu'au bout du mystère, et d'un seul regard, en une seule phrase, l'embrasse tout entier : « Celui qui avait le droit de ne pas mourir a accepté de mourir ». Cette fois encore c'est le résumé de tout le christianisme.

Cette lecture aurait l'immense avantage de fournir immédiatement du mystère de la Rédemption un exposé cohérent, décisif, résistant. Le Christ Jésus qui, en sa qualité de Dieu, avait droit comme homme à toutes sortes de privilèges, y renonça pour prendre la qualité de serviteur. Nous savons pourquoi : c'est ce renoncement-là qui nous a sauvés : *pro nobis...* Et ce nouvel aperçu sur le mystère va tellement loin qu'il déborde le présent chapitre. Car c'est ici la source même du dogme de la Rédemption dont nous parlerons bientôt (1).

(1) Cette exégèse aurait aussi l'intérêt d'échapper pour toujours à cette bizarre théorie d'une Kénose atteignant la divinité elle-même* Les manuels parlent de cette hérésie pour l'attribuer à des protestants du XVIe siècle, et ils se montrent en face de cette conception à la fois très forts et un peu faibles. Très forts, car cette théorie obscure, insaisissable, du Verbe, qui abandonnerait sa gloire éternelle durant le temps de sa vie mortelle, est en dehors de toute tradition ; et un peu faibles, car si on commence par faire du Verbe éternel le sujet du mot i ἐκένωσεν, on est un peu gêné pour nier ensuite une certaine Kénose de la gloire infinie» En attribuant toute la phrase au Verbe incarné, on

C'est surtout dans *VEpître aux Colossiens* et dans *ÏEpître aux Hébreux* que le bouillonnement d'une doctrine incoercible, dont les flots frémissent sous les rochers, entraîne l'Apôtre non pas au-delà de sa pensée, mais vers une expression nouvelle que Saint Jean seul fixera en sa perfection.

Replacées dans ce courant, ces deux épîtres, si différents que soient leurs buts, leurs genres litté-

échappe évidemment à cette objection ; c'est te Christ qui est dépouillé et humilié, c'est-à-dire le Verbe en sa nature humaine, la seule qui puisse être réellement dépouillée et humiliée.

Néanmoins, l'interprétation commune ne prend pas cette direction, et elle préfère lire, comme nous l'avons dit plus haut : « Le Christ, qui est Dieu, ne s'est pas accroché comme à une proie à cette égalité avec le Père [qu'il possédait en sa nature divine], mais il s'est abaissé pour prendre [en plus par l'incarnation] l'état de serviteur, qui l'a rendu en tout semblable aux hommes. [Puis] il s'est humilié davantage et rendu obéissant jusqu'à la mort, etc... »

Nous avouons être plus sensibles aux ressemblances qu'aux divergences de ces deux exégèses : il n'y a peut-être pas beaucoup de différence entre l'opinion commune et classique des commentateurs, en vertu de laquelle la kénose doit s'entendre de l'incarnation, et l'autre lecture d'après laquelle la kénose devrait s'entendre des humiliations volontaires du Christ en son Incarnation, c'est-à-dire de la Rédemption.

Réfléchissops un moment : pourquoi dit-on que l'incarnation est un acte d'humiliation, une kénose, de la part du Verbe ? On ne peut pas dire que c'est parce qu'elle supprime ou suspend la gloire infinie du Fils : ce serait la théorie protestante et condamnée. C'est, dit-on. parce que l'incarnation « voile » la gloire du Verbe éternel, et ne le fait plus apparaître comme Dieu ; on entend dans ce sens : *habitu inventus ut homo.* On avoue du coup qu'une Incarnation qui n'aurait pas ‹ voilé » la gloire du Fils n'aurait pas été kénotique. Et c'est précisément ce que soutient la seconde opinion. En effet, une Incarnation dans laquelle la nature humaine du Fils de Dieu, obtenant toute la gloire, tout l'éclat, tous les privilèges, auxquels elle avait droit, aurait été reconnue pour la nature du Fils de Dieu, en d'autres termes, une Incarnation dans laquelle le Fils de Dieu en sa nature humaine, aurait joui de tous ses droits de Fils de Dieu, aurait été celle à laquelle précisément saint Paul le voit aboutir après sa Résurrection, lorsque la kénose est supprimée. C'est tellement vrai qu'aucun chrétien n'oserait dire que le Christ actuellement glorifié au Ciel y est humilié et dans l'état de kénose. Et pourtant il y est toujours le Verbe incarné.

Le mot : *voiler, adumbrare,* se trouve déjà dans la lettre de saint Léon le Grand au patriarche Flavien : *obumbrata majestatis suae immensitate.* Saint Thomas a repris l'image et l'idée avec une rigueur parfaite : *in cruce latebat sola deitas.* (I^ymne *Adoro te devote,* de l'Oflice du Saint-Sacrement à la Procession.)

N'aurait-on pas, dans la prédication courante en langue vulgaire,

raires, leurs procédés de discussions, sont les témoins de la force d'une idée exigeante dès le début et dont la sève éclate sous l'écorce. Fidèle à la visée ordinaire, « c'est toujours à travers la nature humaine que l'auteur atteint le Fils de Dieu (1) ». Et cette vue est d'autant plus familière à saint Paul que c'est au Christ ressuscité qu'il pense presque toujours lorsqu'il écrit, au Christ dont le corps est glorieux, au Fils en son corps par conséquent. Mais de temps en temps,

confondu les verbes *condescendre* et *s'humilier ?* Le Verbe, en s'incarnant, daigne descendre, il *condescend.* Mais l'incarnation comme telle (c'est-à-dire sans les conditions d'humilité que lui impose la Rédemption de notre péché) est-elle une humiliation ? Un abaissement, soit ! Mats une humiliation ? Seuls, les Supérieurs peuvent se donner la fierté (et la joie) de condescendre. L'Incarnation, comme la Création, est l'un de ces actes somptueux où Dieu condescend magnifiquement et prend intérêt à nos pauvretés, mais sans rien perdre de sa richesse, sans se vider : se vider, c'est le sens étymologique de « ἐκένωσεν ». *Deus non mutatur miseratione,* dit saint Léon. Cependant, il faut reconnaître que le *Te Deum* chante : *non horruisti Virginis uterum.*

Saint Paul serait peut-être d'ailleurs bien étonné des alternatives que nous lui posons dans nos commentaires à propos de ses textes si riches. Nous l'acculons à des dilemmes qui n'ont de sens qu'à cause du développement de nos théologies, c'est-à-dire du dédoublement de nos concepts discursifs. Mais sa pensée primitive et complexe se tenait en des profondeurs où les bifurcations ne s'imposaient pas. Entre les deux sens que nous lui proposons, il ne choisit peut-être pas, il embrasse les-deux dans une vision unique, profonde, dominatrice, où l'une des lectures recouvre l'autre et l'exige. Acceptez la première en toute sa force, avec tous ses arrière-plans ou ses prolongements inévitables ; ouvrez et développez le mystère qu'elle vous propose, et vouâ verrez le second sens vous apparaître splendide et radieux. Il n'est donc peut-être pas absolument nécessaire de choisir entre ces deux lectures des *Philippiens,* parce que l'une suppose et prépare l'autre, exactement comme le corps de l'Évangile de saint Jean suppose, prépare et prouve la théologie du *Prologue.* On choisit lorsqu'il y a opposition, divergence, ou tout au moins alternative. On n'est pas obligé de prendre parti lorsqu'il y a germe, développement, exigence réciproque, pente logique et fatale ; dans ce cas on se laisse porter par le courant de pensée vivante qui entraîne vers le port, où l'on est sûr d'aboutir. En route, il est intéressant de faire le point, de lire sur la carte l'endroit où l'on est parvenu : mais un véritable voyageur s'intéressera toujours plus au but du voyage qu'aux pays traversés en cours de chemin. Et qu'importe à celui qui a soif de la vérité, s'il la boit à la source ou au canal, pourvu que l'eau soit restée pure.

(Voir Prat, S. J., *La théologie de saint Paul,* tome I, première édit., 1908, p. 438, note 1, pour la position des deux exégèses opposées.)

La positioh ici acceptée est celle du P. de la Taillb^ *Mysterium Fidei,* 1rc édition, 1921, p. 170, note 1. Depuis lors, elle a été reprise par le R. P. Huby,.S. J., dans son commentaire des *Épilres de la Captivité,* Paris, Rpaiicbesne, 1925. (('oil. *Verbum Saliifis),* p. 30fi.

(I) Eug. Lévesque, *op.cit·,* p. 28.

sa plume fait un brusque écart vers une préexistence dont le livre de la Sagesse fournissait la formule et le mot,; le calame égratigne le parchemin comme s'il déchirait un voile ; et non pas malgré lui, mais en dépit de son style habituel, Saint Paul écrit des mots qu'il a bien dû voir à la réflexion ne plus pouvoir s'appliquer strictement au corps du Sauveur *né d'une femme* (1). Cette vision un peu éblouie, où passent de fortes émotions, l'émotion d'un rabbin qui connaît sa vieille Bible et l'utilise, l'émotion d'un néophyte qui l'utilise à la gloire du Seigneur à peine disparu, du Seigneur si jeune et cependant éternel, — cette vision est pour nous claire et infiniment précieuse. Hé oui, c'est du Christ qu'il s'agit, du Christ historique, *tête de l'Eglise, premier-né d'entre les morts* (2). Mais à travers la vision de son humanité, Saint Paul voit Celui « *en qui ont été créées toutes choses* (3), *Celui par qui Dieu a fait les siècles* (4) ».

Cette âme créée du Christ n'existait pas encore en réalité, bien sûr, *quand Dieu posait les fondements de la terre* (5) ; mais placée aujourd'hui en pleine Résurrection divine, elle participe, comme c'était son droit, à la gloire due au Créateur ; assise à la droite, elle reçoit les hommages dûs à *Celui qui a fait les siècles.* Et encore un coup, tout le christianisme est là, en ce raccourci formidable que seul saint Jean aura la force de nous faire voir au ralenti, pour que cette foi, fixée dès le commencement, dès le chemin de Damas, dès la route d'Emmaûs, devant le tombeau vide, au Cénacle, en Galilée et dès le Jourdain, s'exprime enfin en formules que les enfants puissent apprendre, les théologiens énoncer, et les Conciles définir.

(1) *Gal.,* IV, 4.
(2) *Col.,* I, 18.
(3) *Col.,* I, 16.
(4) *Hebr.,* I, 2.
(5) *Prw.,* VIII, 29.

CONCLUSION

A travers cette tradition, ce n'est plus seulement le Christ qui nous devient tout proche, et dont nous retrouvons l'âme et la doctrine inscrites aux Ecritures, — mais grâce au Christ, c'est le Père lui-même que nous atteignons au point de le voir et de l'entendre. Telle est la puissance du Christianisme et du mystère de Jésus. « Philippe, celui qui me voit, voit aussi le, Père. Que parles-tu de voir le Père ? » *(Joan.,* XIV, 9.). Noirs réalisons enfin le sens de cette parole qui paraît étrange et qui est cependant si simple en son apaisante profondeur.

Voir le Christ, c'est entrer en relations par les yeux de notre corps et le regard de notre âme avec cette splendide nature humaine qu'est la sienne, compagne de notre voyage ici-bas, où elle prend barre sur notre admiration et sur notre amitié. C'est être le disciple d'un homme qui appartient au temps et à la terre, et qui exerce sur la pensée religieuse de ce monde, sur les amours et les inquiétudes humaines, cette influence souveraine et douce où s'accrochent tous nos espoirs d'éternité, mais qui est d'abord une influence historique. On le voit, on le touche, on l'entend, parce qu'il est de notre chair et de notre sang, de notre règne, — le règne humain ! — et de notre race, celle de l'animal raisonnable. Il est objet d'expérience ; et sa figure, qui domine les siècles, et qui est au sommet de la vie religieuse, est une figure éminemment ré lie et concrète. Il pense plus haut que nous, mais il pense selon les lois de notre esprit ;

ses amours sont plus pures que les nôtres, mais il aime c'omme savent aimer les hommes. Et ceux qui tout à l'heure vont refuser de s'incliner devant ses titres divins, lui réserveront d'autant mieux les privilèges du génie et de la valeur, du courage et de la loyauté, de l'héroïque et fidèle abnégation. C'est un homme qui fait honneur à l'humanité.

Mais plus peut-être que son élévation morale, ce que nous admirons davantage aujourd'hui en ce chef-d'œuvre de notre race, c'est sa vision intérieure des choses de Dieu. Ah ! qu'on nous laisse là-dessus nos préférences, ou plutôt les siennes : car la plus haute supériorité dont cette âme si hère et si humble se soit jamais vraiment vanté, c'est de connaître Dieu : « personne ne connaît le Pèru^si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le dire » ; ceci est dans Saint Matthieu (Λ/t. XI, 27) et dans Saint Luc, (Le. X, 22) et appartient encore au ministère Galiléen. « Père, le monde ne vous connaît pas, mais moi, je vous ai connu»; ceci est dans Saint Jean, *(Joan.,* XVII, 25) et date de la veille de la mort.

C'est cette connaissance du Père qui définit Jésus. Connaître, disait Aristote, c'est être de quelque manière *l'Autre.* Et c'est une profonde doctrine thomiste, à moins que ce ne soit le thomisme tout entier, que connaître, c'est capter, posséder l'Être, le faire sien, et le devenir d'une certaine façon. Jésus, en saint Jean *(Joan,* XVII, 3) faisait d'ailleurs consister la vie éternelle en la connaissance de Dieu. Et sur cette seule parole, sans nous occuper d'Aristote, disons simplement que la connaissance que Jésus a du Père et de lui-même par rapport au Père est telle qu'il se sent et qu'il se sait le Fils éternel de Dieu. Pour connaître le Père à ce point, il faut être le Fils unique.

Par ailleurs, et en même temps, la relation qui unit le Père et le Fils les définit si parfaitement l'un

et l'autre que si nous connaissons l'un, nous connaîtrons aussi le second.

Or, connaissons-nous le Fils ? Mais oui ! car toute cette magnifique nature humaine de Jésus que nous contemplions tout à l'heure, et qui est historique et visible, est *filiale*. Et son appartenance hypostatiqûe au Fils de Dieu n'est pas seulement un titre de propriété juridique ou un lien métaphysique, le plus étroit d'ailleurs qui puisse exister ; mais cette nature d'homme, sa vie psychologique et morale, son champ de conscience et sa pensée, sa vision intérieure, ses amours et ses émotions, ses volontés et ses élans cachés, tout son être enfin, est doté de toutes les exigences, de tous les privilèges et de tous les droits du Fils, réclamés par la valeur de sa personnalité. Cette nature a pris les attitudes et les nuances, qui conviennent à la nature humaine du Fils. Or ces attitudes et ces nuances qui sont créées, visibles, temporelles, et historiques, nous pouvons les voir, nous qui avons des yeux de chair qui atteignent cette chair, — et qui possédons une intelligence à laquelle parle cette intelligence pour nous révéler le nom du Père et du Fils.

Sous nos regards, les dispositions, les sentiments, les états, toute la vie intérieure, c'est-à-dire humaine, du Christ, sont tournés vers le Père. Quelle attitude voulez-vous qu'adopte vis-à-vis de Dieu cet homme, objet de notre expérience humaine, et qui jouit lui-même de l'expérience divine, sinon l'attitude que lui impose sa personnalité et son nom ? Il prend donc dans l'ordre humain qui est le nôtre, dans la nature humaine qui est la sienne, cette direction qui, au sein de la Trinité, est celle de la relation éternelle qui le définit. Et nous allons réellement voir, voir des yeux de notre chair, ce que c'est qu'être Fils, et par corrélation, ce que c'est qu'être Père. Nous allons connaître Dieu en voyant cet homme. Il n'y a qu'à

regarder cette nature humaine pour apercevoir à travers son âme et son corps l'invisible Père vers lequel elle s'élance.

Et ainsi nous revenons toujours à cette idée qui est le dogme même de Chalcédoine définissant la vérité scripturaire, à savoir que dans le Christ la nature humaine que nous voyons, participe tellement aux privilèges, et cette fois à la direction de la Personne, qu'elle fait connaître celle-ci. En lui tout est filial. Que vous faut-il davantage pour comprendre Saint Jean, Saint Paul et tous les autres témoins ? Sa nature est comme sa Personne προ τον Θεόν, parce que le Fils garde en son humanité sa position éternelle, son sens unique et inchangé ; et ce que, depuis le commencement, il faisait au sein du Père, il l'accomplit maintenant en sa nature créée et finie, σωματίκω , comme dit Saint Paul (1).

Le christianisme authentique, celui de Chalcédoine, de Nicée, de Saint Jean, de Saint Paul, des Evangiles

(1) Ordinairement, la preuve de la divinité de Jésus construite sur le « Philippe, qui videt me »... s'appuie directement sur la consubstantialité éternelle du Père et du Fils, sur l'unité de leur nature divine, découverte en ce texte. C'est une méthode latine, claire et d'ailleurs rigoureusement probante. Mais, comme toujours, il nous paraît plus conforme à la méthode suivie par Jésus dans sa révélation du mystère de l'incarnation, de passer de sa nature humaine et de ses privilèges à la divinité de sa personne, de montrer ensuite et là-dessus les relations de la Seconde et de la Première Personne entre elles, et seulement après de conclure l'unité de li nature divine. C'est plus long, c'est plus beau aussi, parce que plus psychologique et plus évangélique.

Quand Bossuet écrit la phrase somptueuse, où d'ailleurs il s'inspire du Prologue de Saint Jean : « Enfin Jésus-Christ commence à prêcher son évangile, et à révéler les secrets qu'il voyait de toute éternité au sein de son Père » *[Discours sur l'Histoire Universelle,* 11e partie, chap. XIX, au début), le précepteur du Dauphin s'exprime comme les Latins, les Latins qui n'ont plus peur du monophysisme vaincu en 451, et qui brûlent les étapes. Mais Chalcédoine se serait attardé davantage, et aurait peut-être écrit : « Jésus-Christ commence à révéler les secrets qu'il voyait en son intelligence humaine avoir vus de toute éternité au sein de sou Père ». Le verset de saint Jean permet d'ailleurs de choisir entre les deux expressions, car il les domine : « *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* », c'est-à-dire : « Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, voilà celui qui a manifesté Dieu ». *[Joan.,* I, 18).

enfin, — nous introduit donc auprès d'un homme de notre chair et de notre hérédité, dont le corps, l'âme, l'intelligence nous permettent de toucher Dieu : *manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae* (I *Joan.* 1,1). Les modernes, en face d'une aussi prodigieuse espérance ouverte tout à coup devant nos détresses spirituelles et nos inquiétudes religieuses, sentiront leurs entrailles humaines s'émouvoir surtout en face de cette conscience du Christ, celle qui se sentait et se voyait la conscience humaine du Fils de Dieu : « O Père, je suis ton Fils ! »

Toutes les générations ont passé devant la montagne où prêche le Sauveur et devant celle où il meurt, et chaque siècle l'a salué du nom qui résumait toute l'attente et toute l'ardeur des espoirs d'alors.

Les vrais fils d'Abraham et d'Israël l'ont reconnu pour le Messie annoncé à leurs Pères. Les Grecs l'ont adoré comme le *Logos* harmonieux et clair qui purifiait leurs souillures intellectuelles, et concrétisait enfin les rêves des enfants de l'Attique et des fils de Platon. Les Orientaux se sont prosternés devant Celui qui triomphait du dédale des prophéties lorsque, avocat de sa propre cause, il réalisait en sa personne les paroles des antiques voyants pour convaincre d'erreur l'incrédulité des Juifs. Le Moyen-Age l'a reconnu pour le Maître parfait de toute vie intérieure et tendre, François d'Assise pour le Divin Amant de la Pauvreté, Dominique et les Prêcheurs pour la Vérité incarnée. Bossuet a tissé des périodes comme des Gobelins somptueux devant sa souveraine et royale Majesté. Pour Saint Ignace, Jésus est le prince de toute chevalerie spirituelle, et pour le xvne siècle, il est le parfait religieux de son Père. De Bonald le magnifiait d'avoir connu si parfaitement les lois de la société et de l'ordre, et les Romantiques l'aimaient parce que seul Il avait fondé l'amour sur la terre.

Mais nous, lorsque furtivement comme Nicodème

ou Zachée, ou en plein midi comme ces Gentils que Philippe introduisait un jour auprès du Maître, nous allons à notre tour Lui demander son secret, ce qui nous émeut peut-être le plus à son divin contact, c'est qu'il soit un homme, le compagnon de notre chemin, le grand ami, *et que cet ami, homme comme nous, voie Dieu.* C'est sa vie religieuse ef mystique qui nous intéresse.

C'est comme homme (1) d'abord qu'il a été écouté, aimé, discuté, accepté, admiré, — et c'était juste, c r il était homme et le chef d'œuvre des mains créatrices de Dieu. C'est comme homme qu'il a connu son Père et sa propre divinité, et tous les mystères divins, contemplés dans la vision béatifique où baignait son intelligence humaine.

A l'heure où nous demandons si un humanisme est possible, où l'humanité s'enchante à l'espoir de dépasser les limites fixées jusqu'à présent à ses forces et à ses vertus, c'est une joie et une fierté pour un chrétien et un catholique de penser que l'homme qui fait le plus honneur à l'homme, l'homme qui nous console le plus d'être homme à l'heure de nos animalités et de nos égoïsmes, l'homme qui nous soulève davantage au-dessus de nous-mêmes, c'est notre Fondateur, et que cet homme, c'est notre Dieu. Et alors, retournant le mot de Pline le Jeune, décidément trop attardé pour rien comprendre à ces nouveautés saintes, — le cantique qui nous sort des lèvres à ce moment, c'est celui que notre humanisme chante à l'humanité de

(1) « Un tel allait à la synagogue pour entendre parler du Messie à venir, et écouter un rabbin très instruit décrire lentement et savamment les traits caractéristiques du Rédempteur ; et puis, fatigué du long discours, il s'amusait à regarder son voisin ; or, sans qu'il le sût, c'était le Messie lui-même qui était assis à côté de lui... Une femme va puiser de l'eau à la fontaine ; elle y trouve un étranger qui lui demande à boire : ils se mettent à causer religion, elle lui parle du Christ, et l'étranger lui dit : c'est moi... Le Christ était là, on pouvait le croiser dans la rue d'un instant à l'autre ».

notre Dieu, dans le style du prologue de Saint Jean : *Deo tanquam homini carmen dicens :*

Memento, rerum Conditor,	*Souviens-toi. Créateur du monde,*
Nostri quod olim corporis,	*Que chez nous jadis en naissant*
Sacrata ab alvo Virginis	*Du sein de la Vierge fécon e,*
Nascendo, formam sumpseris.	*Tu pris de notre corps et la chair et le sang.*

SECONDE PARTIE

LE MYSTÈRE DE LA RÉDEMPTION OU LE SACRIFICE DE LA CROIX

CHAPITRE PREMIER

Le retour du Fils unique.

Si quelqu'un devait en son humanité sainte retourner à Dieu, c'est donc bien Celui qui, Fils éternel du Père par sa divinité, n'avait jamais comme tel quitté le sein de la Trinité où il prend éternellement naissance. Cette exigence du retour qui est une obligation universelle de la création, était un droit pour cette nature humaine du Christ, créée comme la nôtre, mais hypostatiquement unie à la nature divine. Le Verbe aurait dû et aurait pu, dès le premier moment de l'incarnation, dans un choc immédiat de joie et de gloire, conduire son corps et son âme à la droite du Père. Le départ et le retour, dans ce sacrifice unique, auraient coïncidé. Toute créature, sortie de Dieu comme de sa cause efficiente, y revient comme à sa cause finale. Le Fils, en son corps et en son âme, est l'œuvre des mains du Tout-Puissant. Il n'était parti de Dieu que pour mieux y aboutir. Le Verbe en son humanité est donc retourné à son Père ; et ce fut comme une réplique de cet immense élan par lequel, au sein de la Trinité, la vie divine remonte du Fils au Père après qu'elle est descendue du Père

au Fils. Mais parce qu'aujourd'hui le Fils s'est fait homme, cet autre retour est désormais une religion, un culte, un sacrifice.

La théologie scotiste s'est accordé le spectacle de ce qu'eût été cette religion du Verbe dans l'hypothèse où la Rédemption du péché, faute de péché, eut été inutile. Sans adhérer nécessairement à ces vues franciscaines sur les fins de l'incarnation, on peut, en poussant à la limite la théorie du sacrifice parfait, imaginer ce qu'aurait été en principe le cycle personnel du Verbe fait chair, avec le départ et l'arrivée confondus, la venue parmi nous et la gloire éternelle superposées *in ictu oculi,* et le sacrifice d'autant plus parfait qu'il eût été sans souffrance, sans immolation, sans Calvaire.

Tels étaient les droits du Fils en son humanité : celle-ci méritait immédiatement toute la gloire duc à la nature humaine du Fils de Dieu. Et c'est de cette façon-là aussi que les désirs du Père de recevoir la religion de son Fils incarné eussent été les mieux respectés : la gloire de l'un eût été le bonheur de l'autre. Mais ce ne fut, pour les Scotistes, et ce n'est, pour les Thomistes, — qu'un rêve.

Nous pouvons néanmoins, au nom de ces principes, nous transporter déjà au point terminal du mystère historique du Christ, jusqu'à cette Résurrection et cette Ascension, jusqu'à cette éternelle session à la droite du Père, qui représentent la revanche de la justice et le triomphe du droit. Le spectacle de cette victoire finale nous fera mieux comprendre ensuite le prix sanglant de notre Rédemption.

Bossuet, dans sa jeunesse oratoire, s'est offert le plaisir somptueux d'orchestrer ici le lyrisme de *ŸÉpîlre aux Hébreux.* Il a vu le Christ, notre avant-coureur, entrer au-dedans du voile, c'est-à-dire au ciel ; et gardant contact avec le texte de Saint Paul, le prédicateur pousse la coquetterie juvénile jusqu'à

citer l'Apôtre en grec pour retrouver dans la langue originale la vieille doctrine du sacrifice total : « Chrétiens, Jésus n'avait que faire de sang pour entrer au ciel ; il était lui-même du ciel, et le ciel lui était dû de droit naturel : et toutefois il y est entré par son sang ; il n'ést monté au ciel qu'après qu'il est mort sur la croix : ce n'est donc pas pour lui-même qu'il y est entré de la sorte. C'était nous, c'était nous qui avions besoin de sang pour entrer au ciel, parce qu'étant pécheurs, nous étions coupables de mort ; notre sang était dû à la rigueur de la vengeance divine... etc... » A cet endroit, l'édition *Urbain et Lévesque* porte : *Variante : justice* (divine)... C'était donc l'heure où l'éloquence gallicane hésitait encore entre la précision dogmatique et l'entraînement oratoire. Mais qu'importe pour l'instant ! Il y a tout de suite d'autres raccourcis superbes : « Jésus a le droit naturel [d'entrer au ciel] et le droit acquis : le premier droit, il le réserve pour lui ; il entre, et il demeure éternellement ; le second droit, il nous le transfère, etc... De là vient que l'Apôtre l'appelle notre avant-coureur, etc... » Et à la fin : « Courage donc, mes Sœurs, suivons cette aigle divine qui nous précède. Jésus-Christ ne vole pas seulement devant nous ; il nous prend, il nous élève et il nous soutient : *expandit alas suas...* (1) ».

Bossuet nous rappelle ainsi que l'histoire de la Rédemption, avant de nous appartenir comme la cause et l'explication de notre salut, fut d'abord le mystère de Jésus lui-même. La passion, le crucifiement et la résurrection du Sauveur ne furent pas seulement pour lui des événements de son existence mortelle, au travers desquels il aurait passé, personnellement étranger à leurs résultats dont il n'avait pas besoin, victime douloureuse mais désintéressée et presque indifférente. Son rôle eût été de souffrir

(1) *Sermon pour le four de l'Ascension,* Metz, 1653 ou 1654.

une rédemption qui ne le concernait pas. Extérieur en quelque sorte à son œuvre ou tout au moins aux conséquences de son dévouement, il n'aurait été que la cause instrumentale de notre salut sans être lui-même engagé dans la divine tragédie.

Or, malgré la délicatesse du sujet et les nécessaires précautions à prendre pour ne jamais faire du Sauveur un Fils d'Adam au même sens que nous, — et à la condition de bien maintenir l'innocence absolue, la sainteté sans limites humaines de l'humanité du Christ, — on peut dire que cette vue rapide du mystère de la Rédemption, bien que sourdement sous-jacente aux conceptions de beaucoup de fidèles, est une concept on incomplète et inexacte. Le mystère de Jésus, au sens pascalien et d'ailleurs traditionnel du mot, c'est-à-dire la Rédemption historique, est d'abord son mystère avant de devenir le nôtre. En passant par la souffrance pour entrer dans la gloire, Jésus résout, par des moyens qui n'étaient pas en principe obligatoires pour lui, un problème personnel qu'il ne pouvait éviter, qu'il désirait d'ailleurs achever au plus tôt : monter au Père, aboutir à Lui, en Lui apportant la religion du Premier-né de la création. Les voies douloureuses qu'il a choisies n'étaient point nécessaires à son innocence ni conformes à sa sainteté ; mais le sacrifice conçu comme un retour à Dieu s'imposait à hii.

Restreindre le sacrifice du Christ aux événements survenus sur le Calvaire, l'arrêter au récit de la Passion et de la mort, comme on le fait si souvent avec une piété plus compatissante qu'éclairée, c'cst amputer la doctrine du *IVe Évangile* et de *VÉpître aux Hébreux* de toute la vision flamboyante et décisive de l'entrée au tabernacle éternel ; et c'est, pour notre sujet, compromettre à l'avance presque entièrement notre intelligence du sacrifice de la Messe.

C'est le moment de nous souvenir de notre étude

sur le sacrifice en général. L'histoire des religions nous a parlé de eet oblat qui monte de la terre au ciel, sans doute après une immolation exigée par notre péché, — mais qui, arrivé là-haut, est reçu par Dieu, change alors de maître et de propriétaire, donc de valeur et de signification. Il peut désormais, à cause de son état consacré, servir de lien bienfaisant entre le Créateur et les créatures.

Le Christ, qui est le Fils depuis toujours, et qui appartient tout entier au Père, n'avait pas besoin de changer de Seigneur et encore moins de nature ; mais ayant accepté notre vie de pécheurs sans le péché, il se trouvait ici-bas dans un état d'attente d'où il pouvait être transféré à la droite et au sein du Père. Une réception solennelle lui était donc possible en ce sens-là ; et puisqu'il avait volontairement passé par notre chemin, c'est-à-dire par la mort, il devait être exalté après avoir été humilié. Cette glorification fait partie essentielle de son sacrifice. L'apothéose consécutive à une immolation dont elle n'abolit que les dégâts, mais non pas le fait, achève donc de consacrer le Christ comme hostie de son Père. Il est victime, parce qu'ayant été immolé, il est reçu ; — et les deux mystères d'immolation et de glorification, successifs dans le temps, s'engendrent l'un l'autre dans la réalité : le premier exige le second, et le second venge le premier. Le Christ en effet, tout en réservant ses droits personnels que la résurrection prochaine lui restituerait, avait offert son sacrifice dans les conditions que le péché a faites aux fils d'Adam. Mais la conclusion serait toujours la même : dans un embrassement triomphal, le Père finirait par accueillir son Christ qui est sa gloire, ses amours, ses complaisances : Fils ! on l'est toujours.

En attendant, les préambules avaient été ceux de la condition humaine ordinaire. Jésus-Christ avait donc souffert la vie et la mort communes ; et son mys-

tère s'était déroulé dans un cadre historique semblable à celui que le péché impose aux autres hommes.

Né pauvre à Bethléem, il avait vécu à Nazareth obscur et travailleur. Ses idées s'étaient heurtées aux contradictions des adversaires, comme ses pieds aux cailloux des chemins. Ses larmes ou son sang avaient, déjà coulé plusieurs fois : la piété chrétienne devait plus tard en recueillir les gouttes précieuses dans une série de mystères qui sont en même temps que les douleurs de .la Vierge-Mère, les étapes annonciatrices du sacrifice suprême. Puis le grand jour était venu, précédé d'une nuit de trahison, de flagellation et de dérision. Sur une croix, il était moplé un Vendredi. Et sans péché, il était mort comme meurent les pécheurs.-

Le mystère du Christ s'était donc développé dans le temps, et il avait connu des heures successives. C'était à cause de nous. Jésus s'était engagé dans notre aventure ; il avait pris les espèces de nos sacrifices ralentis, *formam servi accipiens* ; et il s'était comporté comme s'il n'avait été que serviteur, et serviteur coupable. Son sacrifice avait donc passé par ces lenteurs où nous avons vu les conséquences du péché et le principe de la douleur et de la mort subies selon les mœurs instaurées par Adam. L'immolation avait précédé la rencontre avec Dieu, parce que les logiques humaines avaient remplacé la logique filiale.

Dans ce sens-là, et dans ce sens-là seulement, *Dieu l'avait fait péché.* De ce mot célèbre et dur de Saint Paul, il faut buriner fortement la signification. L'éloquence en cet endroit décisif n'a que faire. L'Écriture suffit. Le Fils n'a jamais cessé d'être aimé, il n'a jamais été désespéré ni maudit. Au plus aigu de ses souffrances, en ce midi d'agonie sur le Calvaire, il continuait d'être l'objet des bienveillances paternelles et vivait puissamment lui-même sa religion filiale. Mais vraiment c'était la vie et la mort des pécheurs

qu'il subissait. C'est tout cela, mais rien que cela, le *peccatum jecit.* Le reste est rhétorique (1).

Le long de ce chemin douloureux où s'attardent les sacrifices des hommes, il réalisait sa religion et sa destinée personnelles, qui le poussaient vers le Père : il vivait ainsi à la fois les deux mystères, le sien et le nôtre, englobant notre religion dans la sienne. Il a donc réellement apporté au Père, auquel il retournait pour son compte, tout le sacrifice que les hommes auraient dû offrir pour revenir à Dieu.

Mais son mystère s'achève avant le nôtre, qui lui est pourtant uni d'une façon si étroite. Au moment où il remet son âme au Père, voici que l'éternité s'ébranle pour le recevoir. Car le sacrifice pour finir est une rencontre avec Dieu, une apothéose où la victime et celui qui l'offre retrouvent au terme tout ce qu'ils avaient paru abandonner.

Le Père accueille donc son Fils, il l'embrasse, il l'exalte, il le glorifie, en son corps ressuscité, en son âme enfin délivrée des servitudes de la chair douloureuse et mortelle. C'est l'heure où tous les droits et les privilèges du Christ lui sont reconnus ou plutôt accordés. La Résurrection et l'Ascension, c'est la logique filiale enfin respectée, avouée, exaucée, ratifiée ; et c'est aussi le moment où le sacrifice du Christ se consomme «dans le Saint des Saints éternel, qui n'est pas construit de main d'homme (2). »

Ainsi parle l'auteur de *VÉpîlre aux Hébreux.* Loin d'arrêter l'histoire du sacrifice du Christ au moment où sur le Calvaire, les Ecritures accomplies, Jésus meurt pour nos péchés, — il voit le grand mouvement

(1) *II Cor.,* V, 21. Voir Prat, S. J., *Théologie de saint Paul,* tome II, p. 294 (Irc édit., Beauchesne) ; et d'Alès, *Dictionnaire Jaugey-d*Aies,* au mot *Rédemption,* col. 549. —C'est l'honneur de M. Rivière, d'avoir sur ce point et sur d'autres, retrouvé la vraie tradition chrétienne et thomiste derrière les emprunts étranges que la chaire française avait contractés à Port-Royal, à Ypres, à Louvain et peut-être plus loin encore.

(2) *Hebr.,* IX, 11-12.

de religion et le mystère du salut ne s'achever qu'au Ciel ; — parce qu'il sait bien que le sacrifice étant pour finir la réunion de la créature au Créateur, « ut sancta societate inhæreamus Deo », *le* rit n'obtient tout son effet qu'à l'instant où Dieu reçoit la victime, l'agrée, et du coup réalisant la fin de cette hostie, exauçant sa destinée, ratifiant son essence, lui accorde d'être en Lui vraiment elle-même. Le Verbe Incarné, durant sa vie mortelle, ne jouissant pas de scs vrais droits, ne réalisait pas en perfection la véritable position de sa nature humaine. C'était sa ressemblance avec nous qu'il nous laissait voir ; ce n'était pas, sauf trop rarement comme au Thabor, son existence filiale. A la droite de Dieu, il est enfin à sa place. Alors se fixe cet élan de sacrifice et de religion qui, dès le premier moment de l'incarnation, entraînant la sainte humanité dans la direction du Père, faisait de toute la vie de Jésus un splendide holocauste.

Et dans un certain sens, le Christ en son humanité n'a été reconnu comme Fils par son Père, c'est-à-dire n'a reçu de Celui-ci toute la gloire à laquelle dès le début il avait droit comme Verbe éternel en son humanité temporelle et charnelle, qu'aux jours bénis de la Résurrection et de l'Ascension. Ce fut comme la seconde intronisation du Fils en ce monde. Alors le Père lui a redit avec toutes les conséquences que ce nom comportait :

Filius meus es tu.

C'est cette rencontre des deux grands Rois que raconte Γ *Fpitre aux Hébreux,* avec cette séance à la droite et ce grand discours de réception tel qu'aucune coupole n'en entendit jamais de pareil : « Aujourd'hui, je t'ai engendré... Tu as aimé la justice et haï l'iniquité ; c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse au-dessus de tous tes compagnons... (1) »

(1) *Tfebr.,* I, passim.

Quant à Jésus lui-même, au cours et à la fin de sa vie mortelle, il a parlé de cette rencontre, à laquelle il aspire de toutes les forces de son être, en usant des deux mots : *sanctifié* et *glorifié,* qu'il s'appliquait à lui-même. Le premier de ces termes appartenait au vocabulaire des sacrifices : le second exprimait d'une façon magnifique la fin à laquelle tendaient tous les efforts des hommes en leurs coûteuses immolations : sanctifier une victime, la rendre sainte, pour que Dieu lui fasse la grâce de l'agréer, c'est tout le résumé de cette grande institution. Jésus, qui se sait et se sent l'hostie parfaite promise à la gloire parfaite du Père, regarde sa mort prochaine comme le moyen de son retour à Dieu. Et de ces deux mystères réunis, exaltation en croix et exaltation au Ciel, il n'en fait qu'un, celui de sa glorification. Celle-ci ne sera point, comme pour les victimes vulgaires, le principe ni la cause de sa sanctification, car il est saint dès l'origine, celui que le Père a sanctifié dès son entrée dans le monde (1). Mais ce sera comme la preuve et la ratification de sa sainteté originelle, *et dans ce sens-là,* il peut encore demander que le Père le sanctifie davantage (2), c'est-à-dire le glorifie en perfection et définitivement (3). Et ce but, c'est bien celui de la ligne suivie jadis en vain par tous les sacrifices antiques, et maintenant parcourue victorieusement par le Fils unique.

(1) *Joan.,* XI, 2.
(2) *Joan.,* XVII, 19.
(3) *Joan.,* XII, 23 ; XVII, 1.

CHAPITRE DEUXIÈME

Le retour en deux étapes.

Le Fils de Dieu en son humanité retourne donc à son Père pour lui apporter en cette démarche tout l'élan religieux de sa splendide nature créée ; et au moment où son Père le reçoit en son sein, sous ces réelles espèces humaines, la rencontre suprême en laquelle consiste finalement la religion, épuise à la fois tous les devoirs et tous les droits du Fils : tous ses devoirs, parce qu'il rend à Dieu l'adoration parfaite que Celui-ci mérite ; tous ses droits, parce que Dieu lui accorde en cet instant tous les privilèges de gloire dus à la nature humaine de Celui qui est le Fils unique. Telles sont en effet, dans le choc du sacrifice, les réactions mutuelles du Créateur et de la Créature.

Mais si cette rencontre a tardé, si la religion du Fils à l'égard de son Père n'a pas déclanché dès le moment où le Verbe prenait place parmi les créatures — *ingredieris mundum,* — cette apothéose qui lui était normale, c'est parce que, non content d'offrir son sacrifice, il a offert le nôtre qui obéit à d'autres lois que le sien.

Et voilà pourquoi, en attendant ce jour de gloire, tout se passe ici-bas, pendant la vie mortelle du Sauveur, comme si le Fils avait dû, comme nous, aborder le Père après avoir passé par les retardements du péché. Et voilà comment son mystère est en deux, temps, comme le nôtre, comme ceux que les poètes avaient accepté pour quelques-uns de leurs héros, comme ceux que le genre humain depuis des siècles, obéissant à un instinct sourd, mimait sur les scènes

sacrées des autels annonciateurs. Une victime jouail le personnage du peuple lui-même. Elle passait symboliquement par toutes nos étapes obligatoires : immolée d'abord pour que la privation de sa présence et de son usage nous coûtât et lui coûtât bien cher, — elle incarnait cette douleur expiatrice et satisfactoire, signe de nos repentirs. Puis, dans un grand geste, positif cette fois, on l'offrait à Dieu pour qu'il l'agréât, et que sous ses espèces, Il agréât le peuple : c'était la rencontre, cette rencontre toujours attendue, jamais achevée, l'heure des embrassements. L'hostie pouvait alors nous revenir en communion, comme si elle nous rapportait d'en-haut les ratifications divines et le rameau bénit de la paix religieuse.

C'est ce grand chemin—l'éternel chemin de l'humanité — que le Christ a repris : non pas d'une façon liturgique, à la manière des victimes antiques, mais dans la réalité d'un mystère qui se suffisait à lui-même ; si bien qu'au lieu d'être un rit, sa mort a été un fait, un événement. Au lieu d'être d'abord un signe, sa sainte passion, prenant la place des symboles, les a tous supprimés. Après la mort de Jésus, la religion ne connut plus d'autre immolation que la sienne, et son sang fut le dernier versé en holocauste. Cette victime ne fut pas la figure d'un autre sacrifice intérieur plus parfait ; ce sont au contraire toutes les liturgies d'autrefois qui sont apparues comme les images de cette souffrance historique.

Car le Christ avait accepté la loi où tous les sacrifices anciens trouvaient leur métaphysique et leur explication : il a donc expié, satisfait, mérité, réparé, selon les exigences logiques auxquelles essayaient de s'accorder les gestes lévitiques des religions périmées.

Et parce que tous les sacrifices depuis le péché sont essentiellement à deux faces, l'une négative, l'autre positive, le mystère de la Rédemption, qui eut lieu en deux temps, revêt ces deux aspects tous deux

traditionnels parce que complémentaires. Les auteurs qui sur ce point ont essayé de distinguer deux courants théologiques pour y endiguer d'une part les Pères Grecs, déclarés mystiques, de l'autre côté les Pères Latins, classés comme réalistes, — ces auteurs-là n'avaient point épuisé la force des textes de Saint Paul, ni sans doute retrouvé le large chemin. Le mystère du Christ est rachat, immolation, douleur, passion et mort ; et il est divinisation, guérison, victoire, illumination, Résurrection et Ascension. Mais ce sont là deux vues inséparables, comme l'envers et l'endroit d'une même étoffe sans doublure. Le sacrifice a toujours présenté ces deux aspects. On ne peut plus le concevoir autrement depuis le péché ; et c'est même cette dualité qui explique que la victime soit successivement exécrée et bénite, hostie et sacrement. Cette conception paraissait normale à nos aïeux qui avaient le sens si vif quoique si obscur des choses divines et humaines. Ces grandes lois, ne les comprendrons-nous pas enfin ? Alors la scène s'éclairerait à nos yeux. Et nous verrions que le mystère du Christ s'accorde, — non pas directement aux sacrifices juifs et encore moins aux sacrifices païens et aux mythes orientaux, — mais derrière ceux-ci, à une métaphysique qu'ils atteignaient les uns et les autres à des étiages différents, et dont ils essayaient de jouer le drame en des rites divers. L'on voit trop que le sacrifice du Christ n'est pas un jeu liturgique : il n'y a ici ni rituel ni rubriques. Mais il y a un homme-Dieu qui sous Ponce Pilate fut mis à mort et enseveli, et qui ressuscita le troisième jour.

On s'explique dès lors pourquoi le mystère du Christ ressemble à la fois tellement et si peu aux sacrifices juifs. Il y a de part et d'autre du sang, de la mort et de la gloire, mais dans des conditions bien différentes. *L'Épitre aux Hébreux* a vu très vivement ces relations, et elle a conclu par un *quanto magis* qui met bien

au-dessus de]'immolation des boucs et des génisses, le grand sacrifice du Calvaire. Le Christ a répandu son sang, non pas pour imiter les rites lévitiques,mais pour satisfaire à une loi profonde à laquelle la loi mosaïque essayait déjà de répondre. Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait des analogies entre les liturgies du temple ou de la synagogue et le drame historique du Golgotha. Mais dans cette concordance, et en dépit de la chronologie, c'est ΓAncien Testament qui dépend du Nouveau, et non pas le contraire. C'est ce que la théologie après Saint Paul exprime en disant que la Loi est la figure ou l'ombre des réalités chrétiennes.

« Il fallait que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire » (Luc., XXIV, 26). Lorsque le Sauveur ressuscité s'exprimait de la sorte, il ne faisait que reprendre avec plus de force, à la lumière des événements maintenant accomplis, la doctrine qui avait été constamment la sienne durant toute sa vie mortelle, et dont les Évangiles contiennent tant de témoignages : « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit, lorsqu'il était encore en Galilée: Il faut que le Fils de l'homme soit livré entre les mains des pécheurs, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour » *(Luc.,* XXIV, 6-7).

Son mystère intérieur, c'est-à-dire l'histoire de ses relations avec le Père et la préface de ses destinées éternelles, s'était déroulé le long de cette ligne dont notre étude précédente sur les religions humaines nous a appris la nécessité, l'explication, la loi et la fin : mourir avant de vivre et pour vivre, souffrir pour obtenir, s'immoler pour rencontrer Dieu, sacrifier en un mot et se sacrifier pour se retrouver. Cette rigoureuse relation en deux temps dont la succession constitue notre tragédie intérieure, — cette loi ébau-

chée en nous, où elle comporte des exceptions, des adoucissements, des exonérations, cette loi s'est vérifiée en Jésus avec une sévère, douloureuse et triomphante exactitude. Les apôtres en Galilée et en Judée ont passé leur temps, au nom de leurs vues étroites, à tenter d'obtenir une dérogation en faveur de leur Maître, c'est-à-dire en leur faveur. Mais les Écritures, la volonté du Père et de Jésus ont été plus fortes qu'eux. Le mystère s'est accompli, — avec les lamentables événements des premiers jours : trahison de Judas, haine des prêtres, lâcheté de Pierre, cruauté des soldats, portement de croix, crucifixion, mort, coup de lance, et ensevelissement, — mais aussi avec les célestes revanches du lendemain historique et des lendemains éternels : sur terre le tombeau trouvé vide et vaincu, les apparitions d'Anges annonciateurs, celles du Maître hn-même ; et au paradis le Père accueillant son Fils à sa droite, pendant que les cieux, le monde et les enfers chantent la gloire du Christ ressuscité, ses droits d'aînesse, et sa seigneurie universelle.

Des sacrifices antiques, nous retrouvons là toute la figuration traditionnelle, tout le symbolisme imagé où s'inscrivait l'histoire religieuse de l'humanité, toutes ses croyances, toutes ses volontés, tous ses espoirs : les deux temps inévitables, d'abord celui de l'immolation exigée depuis le péché, de l'immolation où se dessinait en creux la poussée positive et finale de l'homme, traduite en relief^par l'oblation ; puis le second temps, celui de l'arrivée en Dieu qui reçoit, qui agrée, qui consacre, le temps de l'apothéose.

Ce mystère, l'auteur de *VÉpître aux Hébreux* l'a contemplé tout en images. Il a revu le prêtre de l'ancienne Loi, muni du sang préalable des victimes immolées, soulevant le voile du Saint des Saints où il se heurte à la gloire de Yahveh : rencontre décisive des adorations des hommes avec les acceptations divines.

Ce prêtre, c'est le Christ, qui, tout couvert de son sang répandu le vendredi, est entré.le troisième jour au tabernacle éternel, où il est reçu à la droite.

Il est bien entendu que ce mystère, dont notre péché est pour toute la première partie seul responsable, ne doit être contemplé que dans le Christ. Les bourreaux, les soldats, et Pilate et les Juifs, ne sont ici que des figurants sans action. C'est le Christ qui a réalisé le sacrifice en sa personne, et qui s'est offert et immolé lui-même. Et de tous les problèmes autrefois sans solution que cette générosité a résolus en un instant, celui-ci qui nous préoccupait naguère, n'est pas le moins admirablement terminé. Où placer vraiment l'immolation ? demandait-on, puisque si c'est la victime qui souffre et qui meurt, c'est son maître qui se prive et qui est diminué. Mais que l'auteur du sacrifice se choisisse lui-même comme hostie, et cette antinomie, cette hésitation si l'on veut, sont supprimées.

L.'Épître aux Hébreux, disions-nous, a vu ce mystère en le transposant dans un cadre liturgique, grâce à des images empruntées au *Lévitique.* Le /Ee *Evangile* ne s'est plus embarrassé de ces symboles. Il est allé directement au fond de l'âme du Sauveur, il a écouté la prière finale de cette conscience religieuse en pleine possession de sa valeur, de ses pouvoirs, de ses droits et de ses renonciations, et il lui a entendu dire « Je me consacre moi-même pour eux [mes disciples et tous leurs disciples], afin qu'eux aussi soient consacrés... Maintenant, ô Père, je viens à vous... » (Joan., XVII, 13 et 19):

C'est cet amour volontaire qui a tout résolu, dira tout à l'heure Saint Thomas. N'étant pas, en droit, soumis à la mort, Jésus s'est livré pour obéir à un dessein de miséricorde, où les suites du péché pouvaient enfin, en sa personne, devenir la mort même du péché.

Mais, en dépit des rencontres inouïes de ce sacrifici

unique, le seul qui ait réussi à remplir les conditions auxquelles les autres aspiraient inutilement, il réalise pourtant d'abord la théorie générale qu'il recouvre et déborde sans néanmoins la briser.

Les deux temps où se partage le sacrifice historique du Christ, son immolation sanglante sur le Calvaire et sa réception glorieuse par le Père au Ciel, malgré leur étroite dépendance, n'ont pourtant pas dans l'œuvre de notre salut la même signification. Car si le Fils est agréé et glorifié à son entrée aux tabernacles éternels, c'est à cause de lui-même, bien que ce soit aussi pour notre salut ; mais s'il souffre et s'il meurt sur la Croix, c'est à cause de nous et de nos péchés. La pensée et la piété chrétienne, en mettant de préférence l'heure du sacrifice à la neuvième heure du vendredi, ont donc obéi à de légitimes interprétations d'un dogme complexe et riche ; elles ont heureusement précisé l'endroit qui, de notre point de vue, méritait surtout notre attention. C'est sur le Golgotha que notre péché a fait sentir tout son poids, c'est sur le Golgotha qu'il est intervenu dans le mystère du Christ. Ce sont nos fautes qui sont responsables de la mort du Christ, car sans nos crimes la Passion n'aurait pas existé.

Si donc l'on prétend souligner dans le Sacrifice du Christ l'instant qui porte la marque de notre péché et le trait qui représente notre signature, si dans une vue ramassée de l'histoire de la Rédemption, on convient d'attribuer notre pardon au geste du Christ qui n'aurait pas eu lieu si Adam et ses fils n'avaient pas péché, il faut dire que c'est la Croix qui nous a sauvés, et que l'immolation de Jésus sur le Calvaire fut la cause de notre salut.Toute notre piété s'est organisée autour de cette idée forte et centrale, bien que la résurrection du Christ soit aussi, en vertu de son caractère vivifiant et régénérateur, le principe de notre vie nouvelle.

Voilà peut-être en quels termes nuancés il convient d'opposer sans les séparer les deux mystères de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, et dans quel sens il faut tantôt souligner l'un et tantôt souligner l'autre, selon que dans la Rédemption on considère d'abord le péché qui l'a rendue nécessaire ou la vie de la grâce qu'elle nous a restituée. Ainsi procède l'Eglise dans son année liturgique, où le Vendredi-Saint et le Dimanche de Pâques se suivent pour que les deux aspects complémentaires de notre salut soient la même semaine l'objet de nos méditations et de nos actions de grâces.

Eh ! sans doute, la vie nous est venue de la Croix :

qua Vita... morte vitam protulit ;

et le péché a été vaincu à la résurrection :

ô mors, ero mors tua ;

mais enfin, en raccourci, l'immolation sur le Calvaire est l'œuvre de notre péché, et la résurrection est le triomphe du Fils de Dieu.

Et en somme, si l'on voit surtout dans la Rédemption, comme l'étymologie du mot l'indique, le rachat de nos fautes, le sacrifice du Christ est surtout une immolation ; ce qui nous autorise à dire, en abrégé, que le sacrifice du Christ a eu lieu au Calvaire, bien que *Épitre aux Hébreux,* plus synthétique, contemplant à la suite les deux phases du mystère, dise que celui-ci a eu lieu successivement au Calvaire et au Ciel.

D'où, par extension de cette conception légitime, la place prépondérante de l'immolation dans le sacrifice du Christ, et l'impossibilité de le faire consister d'abord dans l'oblation, malgré la séduction d'optimisme exercée par cette autre synthèse.

A vrai dire, si par oblation en entend, non pas un offertoire de préparation au sacrifice, mais le grand mouvement positif qui entraîne le Fils vers son Père, et avec le Fils, l'humanité sauvée par lui et dont il est le Chef ; si l'on veut parler de cette rencontre suprême

de la victime avec son Dieu, moyennant ce grand élan d'amour où elle se donne tout entière à son Créateur, — il est évident que pour finir, la religion parfaite étant essentiellement positive, c'est l'oblation qui a le dernier mot. Et l'immolation, qui était accidentelle à cause du péché, passe au second plan :en tant qu'elle est un acte d'ailleurs, elle ne pouvait pas durer.

Mais on ne nie pas cela quand on dit que le Sacrifice du Christ a consisté dans l'immolation sur le Calvaire. On regarde simplement le côté de la question qui pour nous, pécheurs, est le plus critique, celui qui nous touche et nous émeut davantage. Le Christ, disons-nous, nous a aimés jusqu'à mourir pour nous ; il s'est livré pour notre salut,

et il a été mis au rang des scélérats

que nous sommes. Dans la compassion chrétienne, dans la tendresse chrétienne, cette considération l'a emporté sur l'autre :

Fac me tecum pie flere,
Crucifixo condolere
Donec ego vixero.

Et voici une autre conséquence de cette vision pré férée. Si l'on suppose qu'il puisse exister un jour un Signe sacramentel du sacrifice unique du Christ, — quelle image, quelle figure devra-t-il nous présenter surtout ? Ne serait-ce point, s'il faut choisir, l'image de la Croix, puisque c'est à la Croix que se fixent surtout les préocupations de notre religion terrestre conçue en fonction de notre péché ? Représenter au Ciel le Fils à la droite du Père, serait d'ailleurs difficile à nos symboles humains. Mais que Dieu nous donne, s'il le veut bien, un *Signe de la Croix,* et cela suffira peut-être pour évoquer devant notre mémoire, représenter à nos yeux et peut-être appliquer à nos fautes quotidiennes le grand sacrifice du Christ, dont aussi

bien la Croix est pour nous l'heure la plus émouvante, la plus accordée a nos sensibilités, la plus conforme aussi à nos lamentables besoins.

Mais l'heure n'est pas venue encore pour nous d'avancer dans cette perspective eucharistique ; malgré nos impatiences, il faut procéder par étapes.

Nous renonçons donc à voir le sacrifice qui nous sauva réellement dans cette oblation incessante que fit de lui-même au Père le Fils dès le premier moment de l'incarnation et durant toute sa vie mortelle. Sans doute, en tant que cette oblation est tout entière ordonnée à la Croix à laquelle elle aboutit, elle fait partie de notre Rédemption et doit être pour nous l'objet d'une admiration religieuse et reconnaissante. Toutes les belles pages que les Maîtres de l'École Française ont écrites sur ce grand sujet demeurent intactes. Mais enfin, il faut laisser aux paroles et aux choses chrétiennes le sens qui leur est imposé par ΓÉcriture, et concevoir le plan de notre Rédemption suivant les lignes conceptuelles fixées par les auteurs inspirés : pour eux, le sacrifice est au Calvaire et au Ciel, et c'est d'ailleurs le même sacrifice en ses deux temps, formellement articulés entre eux, le premier causant le second, et le second légitimant et corrigeant le premier : *propter guod et Deus...*

Dans ce sens nous utilisons encore l'École Française et son culte ardent pour le sacrifice du Ciel. Mais de grâce, qu'on ne fasse pas de ce mystère un sacrifice à part, ni même simplement la continuation répliquée du premier, une sorte d'anniversaire d'un grand événement que ce jubilé renouvelle d'une autre façon. Mais non ! c'est le même événement qui se poursuit et qui ne cesse jamais : la session à la droite du Père, définie au *Symbole,* c'est le mystère même de l'Ascension vu

d'une façon statique, et que nos langues humaines, qui parlent dans le temps, appellent ainsi. Mais, en bonne théologie sans images, e'est la réception par le Père du Fils glorifié, c'est le sacrifice agréé qui n'est autre chose que l'apothéose de la victime. Et l'Ascension à son tour, c'est la suite divine du Calvaire, c'est la réponse du Père à l'immolation de son Fils, c'est le même sacrifice vu du côté de l'intervention de Dieu. Ainsi parle *YÉpitre aux Hébreux* (1). Quant à *YApocalypse* de saint Jean, elle a si bien vu l'unité de tout ce mystère, qu'elle a trouvé le moyen de télescoper tous ces temps, toutes ces étapes, en une Seule image : celle de l'Agneau immolé — et tout-puissant — et glorifié — au pied du trône de Dieu ; — comme si ces deux grandes séances qui nous sauvèrent, celle atroce, injuste, mais si filialement aimante et soumise, sur le chevalet de la Croix du Golgotha, — et l'autre, splendide, éternelle, à la droite du Père, — se fondaient en une vision unique, celle d'un Agneau sanglant sur un siège de gloire.

(1) Cf. DH la TailLB, S. J. De srterificio Vêro et proprio quœstiones disputata; V, in *GregorianUtn,* mars 1928.

CHAPITRE TROISIÈME

Le Sacrifice Parfait.

Le mystère de Jésus nous a été expliqué, en deux registres de notes très différentes, par Saint Paul et par Saint Jean. Mais les deux voix sont harmonisées pour qui les écoute intelligemment. Le *IVe Évangile* a soutenu le thème en un style aussi universel que possible, détaché de tout rituel particulier, où seuls les états d'âmes religieux les plus inévitables, les mots les plus forts parce que les moins matérialisés, son admis à l'exposé de la doctrine. *L'Épître aux Hébreux,* au contraire, a traduit l'enseignement de Saint Paul en des images locales, empruntées à la liturgie de l'Ancienne Loi, dont les rubriques sont invitées à servir de symboles à la pensée chrétienne.

Mais les deux chemins conduisent à une conclusion identique, qui n'est autre que l'essence même du christianisme. On hésiterait peut-être à tenter une fois encore ce résumé, si cette audace n'était soutenue par la lecture d'un précieux article de la *Somme* de Saint Thomas, qui est notre sujet même : *Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii ?* **Ill**a p., q. 48, a. 3. Oui, répond le saint Docteur, parce que le Christ *voluntarie passionem sustinuit.,, ex caritate maxima... : opus Deo acceptissimum.*

Au fond, tous les sacrifices des religions antiques, le Judaïsme compris, reposaient sur une convention fictive. Aux origines grossières des paganismes pri> mitifs, on ne s'était pas aperçu de cette duperie. Mais le sentiment religieux qui s'épurait depuis le Sinaï et depuis les prophètes, devait finir par la constater dou-

loureusemerit. Ces victimes dont on prétendait faire la propriété de Dieu, lui appartenaient à l'avance, car « *tout est à Yahveh, la terre, et tout ce qu'elle contient* ». Et le sacrifice pouvait bien mettre en scène liturgique cette universelle domination en l'incarnant dans un symbole choisi, à savoir l'hostie offerte ; mais il ne pouvait rien changer à la valeur générale du monde. Dans certains psaumes, les plus profonds peut-être du recueil, on entend gémir cette impuissance, et l'on y prête à Yahveh des ironies terribles et désespérantes :

Non sumo ex domo tua vitulum,
ex caulis tuis hircos.
Mcæ enim sunt omnes beluæ silvestres,
jumenta in montibus pecuariis ;
Novi omnia volatilia coeli,
et quidquid in agris movetur, penes me est.
Si esurirem, non dicerem tibi,
meus est enim orbis terrœ et plenitudo ejus (1).

Si le sacrifice a réellement pour but de « faire », c'est-à-dire de produire un résultat et de modifier une situation, il faut y jeter d'autres valeurs que celles que l'homme tient déjà de la générosité divine. C'est très joli d'envoyer des victimes dans l'autre monde, mais tôt ou tard elles y seraient bien allées sans vous, de gré ou de force, depuis que « par l'envie du diable, la mort est entrée sur le globe (2) ».

Or, dans la sainte âme de Jésus, à l'heure décn-ive des acceptations rédemptrices, transparaît la conviction intime qu'il a de pouvoir à son gré *donner ou reprendre son âme* (3) ; car la mort qu'il va subir pour obéir à la volonté du Père, il ne le doit pas. En sa qua-

(1) *Ps.*, 50 (Vg. 49), 9-12, trad. Zorell, S. J., Rome, 1928.
(2) *Sap.*, II, 24.
(3) *Joan.*, X, 18.

lité de Fils, il lui suffisait d'appeler au secours, et « plus de douze légions d'anges » seraient accourues pour le délivrer (1).

Nous sommes en présence d'un cas unique, et d'ailleurs extrêmement complexe à force d'être simple. Personnellement, Jésus n'a pas à mourir, car il est *le Fils*. Cependant, s'il meurt parce qu'il est un Aîné, un *Premier-né* dont les frères puînés sont des pécheurs, il respecte un ordre de justice créé et exigé par nos fautes. Il ne doit rien, mais il peut faire comme s'il devait, et du coup verser au trésor de Dieu des valeurs qui n'en étaient jamais sorties. Monter au Père, aller au Père, entrer ou rentrer en l'appartenance divine, c'est son droit, un droit de naissance. Mais qu'il retourne en sa lumière d'origine par le chemin de la mort, et qu'il le fasse parce que son Père, qui ne l'exige point et même ne le souhaite pas, le lui demande pour nous, qu'il se livre pour faire plaisir à son Père navré, dans un immense élan d'amour qui le jette au supplice et aussitôt après à la droite du Père,

et nous aurons vraiment, en cette affaire inouïe qui rassemble tous les contrastes, parce qu'elle unit « en une Personne unique la nature divine et la nature humaine »,

nous aurons un exemple, que dis-je ? l'exemple unique du Sacrifice véritable et parfait.

C'est donc à tort qu'on identifierait sans précautions le Sauveur à la victime des holocaustes antiques. Cette hostie rituelle des cultes périmés n'était que le signe efficace, le symbole liturgiquement mimé, de la religion intérieure des fidèles. Elle ne créait pas de rédemption véritable. Mais Jésus au Calvaire n'est pas d'abord le symbole de nos repentances ni de nos adorations : il est le principe des unes et des autres,

(1) *Matth.*, XXVI, 53.

par la vertu de ses droits d'Aînesse, à cause de ses titres de Chef. C'est lui qui anime tout le mouvement d'adoration, d'amour, de religion fdiale et expiatricc, qui se crée autour de lui. Et de la sorte, il déborde la vieille théorie du sacrifice. Ou plutôt, le Fils de Dieu fait homme inaugure une nouvelle forme de sacrifice inouï ; et dépassant toutes les comparaisons, il renverse tous les autels sauf le sien. Et cet autel unique, c'est la Croix où il meurt, le Ciel où il entre, et l'Eucharistie qui est le signe sacramentel de ce Calvaire et le gage de cette vie éternelle.

On nierait en effet les versets décisifs de *VEpître aux Philippiens,* et derrière eux, le christianisme lui-même, si on no retrouvait pas dans la souffrance et dans la mort du Christ cette note de liberté dans l'emploi des moyens où nous avons reconnu l'un des caractères du sacrifice. Le Fils, égal au Père *in forma Dei,* n'était pas personnellement tenu de mourir pour réaliser sa lin. En acceptant la condition de serviteur, *formam servi,* il a dépassé son devoir personnel, il a renoncé à de» droits légitimes, il a fait preuve de générosité. Le Fils de Γ Homme, né de la femme, n'est point fils d'Adam selon le péché, et son titre de Fils de Dieu lui communique des privilèges qui l'exemptent de la douleur et de la mort. S'il renonce à ces facultés, s'il dépasse.sa logique intérieure, comment ne pas assimiler sa mort à cette volonté d'élan et d'effort à laquelle les sacrifices anciens essayaient de s'accorder ? En se livrant, il collabore à une œuvre où il engage toute sa valeur, et qui est celle de notre salut (1).

On dit quelquefois, en tournant court : le Christ seul, parmi les descendants d'Adam, avait le droit

(1) Cf. P. Gautier, S. J. « Obéissant jusqu'à la mort», dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* avril I920.

de ne pas mourir, — car il était sans souillure et le Fils même de Dieu. En acceptant de mourir, il a donc payé une dette qu'il ne devait pas personnellement, et du coup il a acquitté la nôtre. Il a offert à son Père en sacrifice des biens auxquels Celui-ci, si Ton ose dire, n'avait pas droit, et il a de la sorte libéré un immense capital disponible dont nous bénéficions. — On croit ainsi traduire le texte des *Philippiens* : Celui qui ne devait pas mourir est mort. Sa vie et son sang qui n'étaient pas dus ont servi à nous racheter. Les nôtres n'auraient jamais servi qu'à expier des peines justement méritées : on ne paie pas avec des valeurs que l'on doit déjà.

Mais en raisonnant ainsi, un peu comme Saint Anselme dans le *CurDeus Homo,* on enchaîne inutilement la volonté du Père, qui veut notre salut sans y être forcé par la mort de son Fils. On voudrait que la mort du Christ, ne correspondant à aucune loi obligatoire, et constituant une valeur indépendante, mobilise des richesses spirituelles ajoutées à celles que Dieu avait prévues. Nous marchons vers une impasse métaphysique : car on n'enchaîne pas la volonté du Père en lui présentant un reçu à signer. Et le sacrifice a beau être lesté de dynanisme, il n'ajoute rien aux libérales dispositions divines.

C'est une théologie qui devient bizarre à force de vouloir tout simplifier. La vérité est plus complexe : le Fils de Dieu, en suivant sa propre loi qui était de retourner à son Père comme à sa fin, mais en offrant ce sacrifice selon des lois instaurées par le péché et qui ne s'imposaient pas à lui, qui étaient les nôtres et non pas les siennes, a communiqué à ces lois la valeur de son propre mystère. Chez nous, ce chemin était normal mais stérile ; chez lui, il était anormal, mais fécond. Grâce à lui, il est resté pour nous normal et devenu fécond.

De la sorte, si le Fils nous sauve, c'est parce

qu'il meurt, mais il ne nous sauve en mourant que parce qu'il est le Fils. C'est ici surtout que la réciprocité causale éclate. Saint Thomas a très bien dit cela : d'où vient la valeur du Christ ? De ce qu'il aurait versé à Dieu un capital spirituel qu'il ne lui devait pas : conception trop courte, enfantine. Non, le mystère est plus profond : il vient à la fois *de l'étendue de la charité en vertu de laquelle le Christ souffrait ; de la dignité de la vie humaine qu'il offrait en satisfaction, et qui était la vie même du Verbe Incarné ; de l'immensité enfin de sa passion et de ses douleurs*. (TIIa. p., q. 48, a. 2). C'est autrement riche; mais cela n'empêche pourtant pas que tout se ramène à la formule : *Celui qui ne devait pas mourir est mort.* Et ainsi les deux mystères de l'incarnation et de la Rédemption n'en font qu'uù ; en tout cas le premier fait partie du second, car le Fils a non seulement pris la chair, mais la chair jusqu'à la mort ; et si cette mort nous sauve, c'est parce qu'elle est la mort du Fils.

Geste humain par excellence, le sacrifice appartient, comme l'enseigne Saint Thomas, à la loi de nature ; ce qui veut dire que, même en l'absence de toute vocation de l'homme à un état surnaturel, le sacrifice eût été un devoir de la part de l'humanité, et donc du côté de Dieu, un droit. Et si le sacrifice, comme nous croyons l'avoir établi, est, par la voie du retour, la rencontre de la créature avec sa fin, qui est le Créateur, — au moment où Dieu agrée le sacrifice, la création atteint sa destinée en la réalisant.

Mais si, tout à coup, on suppose à l'homme, au-delà de sa fin normale, une autre vocation, surnaturelle et gratuite, qui dépasse ses forces de départ, ses exigences essentielles, ses droits métaphysiques, — on ne voit plus cette fois comment des sacrifices de

valeur simplement humaine pourront, en dépit de leurs accumulations sur des autels innombrables, obtenir ce résultat obligatoire. Nous sommes dans une impasse. Les valeurs disponibles, fussent-elles toutes jetées dans le brasier, n'atteindront jamais le résultat cherché. Car on ne retrouvera jamais au terme que des résultats du même genre que les moyens employés. Et ceux-ci sont d'ordre naturel. C'est une religion naturelle, une fin naturelle que nous allons conquérir et édifier, celles dont Dieu précisément ne veut plus se contenter.

C'est le moment peut-être de nous retourner vers un problème qui domine tout le traité de la Rédemption, et dont les deux solutions presque contradictoires, scotiste et thomiste, engagent les manuels en deex directions divergentes. Entre les deux, il faut choisir ; et quand on a choisi, on n'a plus la force de remonter à la bifurcation pour englober l'autre système dans la synthèse finale. Quel est ce problème ?

Étant donné le péché de l'homme, la Rédemption par le Verbe Incarné était-elle nécessaire pour une satisfaction équivalente ? Oui, répondent les thomistes, à cause de la malice infinie du péché, qui s'attaquant à Dieu lui-même, exige une réparation d'une valeur infinie. Non, répondent les scotistes, parce que le péché, œuvre de l'homme, n'a pas une malice infinie.

Les premiers soudent leur affirmation à leur conception des buts de l'incarnation, dont la fin principale est à leurs yeux le rachat du péché ; et les seconds à leur grande théorie, en vertu de laquelle l'incarnation n'a pas été voulue d'abord pour effacer le péché, mais pour permettre à Dieu de déployer son amour. Les scotistes soutiennent que la réparation du premier péché n'exigeait point nécessairement l'incarnation du Fils de Dieu, pour laquelle ils découvrent d'autres

fins principales. Les thomistes prétendent au -contraire que si Dieu exigeait du péché de l'homme une réparation adéquate, l'Homme-Dieu était nécessaire à notre Rédemption.

Depuis longtemps la prédication courante, sans se prononcer précisément sur la fin principale de l'Incarnation, — joie créatrice de Dieu ou réparation du péché, — a pris parti pour Saint Thomas, comme en vertu d'un instinct traditionnel, dans le problème de la nécessité du Christ ; et le peuple chrétien ne conçoit guère la Rédemption, la Rédemption parfaite tout au moins, sans l'incarnation. Quels que soient les arguments qui appuient cette position dans les manuels, et qui ne valent peut-être pas la thèse qu'ils défendent, il semble bien que les thomistes aient mieux compris toute la complexité de la situation où se débat l'humanité sous l'état du péché originel. Ce péché qu'il faut réparer, n'est pas un péché quelconque. C'est un péché anti-surnaturel, qui a détruit une fin trinitaire qui dépasse nos moyens. On ne voit pas trop comment, sans une dispense divine dont il n'y a pas de trace, l'homme serait par ses seules forces capable d'offrir un sacrifice qui, réalisant cette fin. supprimerait les effets de ce péché. L'humanité pourrait être rétablie dans l'état surnaturel par un libéral pardon divin, par un don, par un sacrement, car l'indulgence divine n'est enchaînée par rien. Mais alors ce ne serait pas par un sacrifice, par la route normale de notre retour à Dieu, où l'homme retrouve à la fin les valeurs déposées par Dieu au commencement, après avoir dans l'intervalle collaboré à la volonté divine.

C'est cette doctrine que l'on a quelquefois mal traduite en opposant en Dieu la miséricorde et la justice, la première qui veut pardonner, la seconde qui s'y refuse. Mais l'Écriture ne pàrlc pas de ce procès : elle se contente de mettre au sommet du mystère

'Amour créant un état de choses inouï, et une Justice en c >urs de route expliquant la suite des faits. Elle montre d'abord la fin qui est la charité et qui est surnaturelle ; cette fin a des droits qui constituent une Justice ; puis il y a des moyens pour atteindre cette fin, et qui satisfont à cette Justice.

Si la religion est le retour de la créature au Créateur, et si l'homme ne peut apporter que ce qu'il a reçu et possède encore, une religion surnaturelle est normalement impossible après le péché originel. L'homme ramené à l'état naturel, ne peut remonter à Dieu que par des moyens naturels, dont le cycle est trop petit ou trop bas aux regards de Dieu pour combler son amour. Pour refaire le grand tour et la grande ascension, il faut que la religion réparatrice soit lestée de la grâce. Quelle que soit donc la malice du péché de l'homme, finie ou infinie, la Rédemption par un homme pécheur, par un fils d'Adam, est, par la route du sacrifice, impossible : *nemo ascendil in caelum, nisi qui descendit de caelo.*

Et voilà comment la Rédemption par le Verbe Incarné est la seule vraiment satisfaisante, *posito quod Deus voluerit erigere satisfactionem aequivalentem,* A supposer que Dieu exige une satisfaction équivalente et un véritable sacrifice. On est ainsi ramené aux thèses thomistes, non pas en étudiant la malice du péché, mais la bonté de la vie surnaturelle. Et l'on se rapproche, non pas delà petite thèse scotiste sur la malice finie du péché, mais de la grande thèse scotiste, en vertu de laquelle le contact de Dieu avec sa créature par le moyen de l'incarnation est un effet, non pas du péché, mais du besoin que Dieu éprouve de voir monter vers lui ΓAmour achevé et la Religion parfaite.

CHAPITRE QUATRIÈME

Le Sacrifice du Chef.

Nous commençons à voir comment le sacrifice du Christ a causé notre salut. Mais pour exprimer dignement la loi de ce grand mystère, nous avons été obligés d'énoncer deux séries de propositions complémentaires qui sont vraies toutes les deux, pourvu qu'au moment où nous prononçons l'une, nous nous souvenions de l'autre, et inversement.

D'une part, les sacrifices des hommes, s'ils avaient été seuls, n'auraient jamais vraiment rejoint la face de Dieu. Car le retour de l'état de péché à l'état surnaturel est impossible aux forces humaines. On ne retrouve jamais au bout du sacrifice que les valeurs qu'on y a engagées au début ; et l'homme qui ne pouvait au maximum offrir que sa nature n'aurait jamais réalisé que sa propre essence d'animal raisonnable : c'était insuffisant. Dieu voulait récupérer pour sa gloire la grâce qu'il avait donnée à Adam. Mais ce don était gratuit et perdu. L'homme revenant à Dieu n'aurait présenté que la religion de l'ordre de création ; et celle que Dieu voulait recevoir, c'était la religion de l'Eden, la religion trinitaire et surnaturelle, le retour du prodigue tel qu'il était parti, sinon avec l'or de l'héritage, du moins avec son titre et son cœur de fils.

D'autre part, le Fils de Dieu incarné, s'il avait été seul, n'aurait jamais rejoint son Père par la route de la mort. Lui, possédait la vie surnaturelle en plénitude. Il pouvait la rendre en sa pureté triomphale, et l'offrant en sacrifice joyeux, il eût immédiatement atteint le Père dont il aurait comblé les droits et les

désirs. C'eût été une fête, une liesse, un grand embrassement d'amour et de bonheur.

Mais précisément, il ne faut point faire ces hypothèses séparatistes, qui dissocient le sort du Christ et le nôtre. En disant : *d'une part,* et : *d'autre part,* nous n'exposerons jamais le mystère chrétien qui est fait d'unité et de solidarité. Mais que le Fils de Dieu, retournant à son Père, prenne le chemin des suites du péché, et la vie surnaturelle qu'il porte en lui passera par les routes mêmes d'Adam pour les rétablir dans leur état primitif.

Et si l'on demande, — car c'est l'interrogation suprême et le mystère final — comment il se fait qu'un sacrifice offert par le Fils de Dieu, et auquel nous n'avons jusqu'à nouvel ordre aucune part, ait pu néanmoins opérer notre salut ; si l'on cherche le secret de cette extraordinaire générosité divine qui a étendu à toute la race d'Adam les effets de l'immolation d'un seul, il faut répondre en creusant plus à fond encore le mystère de l'incarnation. Car enfin, Dieu, comme Isaac vieillissant et aveugle, se serait-il mépris ? Se serait-il trompé de fils ? Ce sacrifice fut l'œuvre du Christ et non pas la nôtre. Cette ascension à la droite, qui rétablit l'ordre en pleine logique humaine et divine, c'est la sienne, et non pas celle de l'humanité. Encore une fois, d'où vient à ce mystère personnel au Christ son prolongement jusqu'à nous ? Jésus est mort selon les lois de notre péché, acceptant de souffrir et de mourir. Cette condescendance prouve sa générosité. Mais comment remplace-t-elle la nôtre ? — Le Calvaire est un grand fait historique. Admettons même qu'il soit un sacrifice. Mais pourquoi voulez-vous qu'il soit une rédemption ?

En usant d'un mot moderne, l'on demanderait d'où provient cette mystérieuse *solidarité* entre le Christ et nous, qui fut la cause de notre salut ?

Ah ! c'est que le Christ n'est point simplement par

rapport au genre humain comme une unité dans une foule, comme un homme à côté d'autres hommes. Et son mystère, qui est celui du Verbe fait chair, est, aux yeux de Dieu et pour notre bonheur, autrement complexe ! S'il vient parmi nous, et s'il prend place parmi les fils des femmes, le Fils de Dieu doit s'y tenir en qualité de chef, au grand sens organique de ce mot. Et la dignité éternelle et filiale de la Personne du Christ communique à sa nature humaine une maîtrise, une influence sur la race et sur la collectivité, qui procure à ses moindres gestes une répercussion indéfinie : et celle-ci se prolonge jusqu'aux extrémités des membres de ce vaste corps qu'est l'humanité totale. Il nous récapitule tous, non pas en nous absorbant en je ne sais quel plérôme anonyme et diffus, mais en nous unifiant sous sa dignité souveraine. Il est *le premier-né de toute création ;* Adam cesse d'être le nom du premier père coupable d'une race malheureuse pour ne plus désigner en ses syllabes que le jeune chef du genre humain ramené tout entier à l'unité. Jésus est ce nouvel Adam, et le Christ et nous ne formons plus qu'un seul corps dont il est la tête. Une vie commune, qui ne supprime pas nos personnalités, nous communique désormais tout le mystère du Fils. Or ce mystère, c'est celui de la rencontre avec le Père, c'est le sacrifice à son terme ayant atteint la fin. — Voilà pourquoi le sacrifice du Christ s'identifie avec le principe de notre salut. C'est ainsi en particulier que Saint Thomas explique que le Christ ait pu mériter pour nous (1).

Nos Anciens avaient de ce mystère de la récapitulation de tout le corps de l'Eglise en Jésus sa Tête

(1) IIIa p., q. 19, a. 4, si court, mais si suggestif. Cf. P. Glorieux, Le Mérite du Christ selon saint Thomas, dans *Revue des Sciences Religieuses* [de Strasbourg], octobre 1930. — Le principe de la *solidarité* domine aussi le puissant exposé du dogme de la Rédemption, auquel le P. Prat a consacré tout le second volume de sa *Théologie de saint Paul* (Beauchesne).

une vision aiguë dont peut-être notre piété n'utilise plus assez les exigences et le secours. Lorsque Saint Augustin, dans sa fameuse lettre 140 *de Gratia Novi Testamenti,* commente à l'usage d'un correspondant curieux et impitoyable le psaume 21, lorsqp'il replace sur les lèvres de Jésus les versets du prophète, il unit si étroitement le Chef et le corps qu'il suppose toujours entre l'un et l'autre des réactions vitales. Le Chef parle de ce qui se passe dans le corps comme de lui-même, parce qu'il en souffre : il en est affecté, parce que modifié, même (dans un certain sens) après sa résurrection : *in Ecclesia patiebatur ipse, quando pro illo Ecclesia patiebatur* (n° 18) ; à plus forte raison durant sa vie mortelle, aux temps de la Rédemption par la souffrance. Il y a alors en Jésus des états psychologiques et des situations historiques qui n'existent qu'à cause de nous et de notre péché (1). C'est dans cette direction peut-être qu'il faut chercher la théologie de la science du Christ. D'une certaine manière le corps explique la Tête pendant que la Tête sauve le corps. On remarque que dans la IIIa p., l'étude du Christ en tant que Chef précède encore les questions relatives à la psychologie du Christ. C'était probablement l'ordre traditionnel. On peut craindre que nos manuels modernes n'y soient infidèles, lorsqu'ils poursuivent l'étude de la nature humaine du Christ sans s'occuper de la Rédemption, et lorsqu'ils rejettent en finale, comme un corollaire, le dogme du Christ-Chef, où il faudrait peut-être chercher au contraire le secret du grand mystère.

L'humanité a tant besoin d'un Chef devant Dieu ! Et nous, à certaines heures où décidément l'humanité nous paraît trop basse, nous avons tant besoin de croire qu'elle aboutit au sommet à un Homme parfait, qui, devant Dieu, nous représente et nous résume tous.

(1) Cf. encore saint Augustin, au *Bréviaire Romain, feria* 6a *post octavam Ascensionis,* 2e nocturne, 4e leçon, tirée du sermon 176.

Nous ne valons quelque chose que dans la mesure où nous ressemblons à cet. Homme ; mais en même temps, l effort, si modeste qu'il soit, que nous faisons pour lui ressembler suffit pour que nous ayons de la valeur. Car ce qui compte devant Dieu, ce n'est pas l'absolu que nous nous prêtons indûment lorsque nous parlons de nos perfections humaines (comme si cet adjectif pouvait s'accorder avec ce substantif) ; mais c'est notre relativité, notre direction vers Lui, notre tendance à Lui. Quant à Lui, il prend ses complaisances dans le Christ, où il découvre la perfection, — et à travers le Christ, il nous aime, qui que nous soyons, à cause du Christ auquel nous aboutissons : *omnia traham,* disait Jésus. El, alors, rien n'est méprisable dans l'humanité régénérée, parce qu'elle s'achève quelque part en perfection. Nos dégoûts en présence de ce *monstre* qu'est l'homme, viennent de ce que nous nous figurons que chaque individu est une solution, une finale, ayant une valeur en soi et par soi-même ! Mais non, il faut le voir dans l'ensemble, dans le corps mystique. Et comme par la Rédemption, le Christ donne à cet individu la valeur qu'exige sa place dans le corps, Dieu, là-haut, qui voit aboutir cet immense soulèvement de sa création hiérarchisée, déclare avec plus de joie encore qu'au soir du sixième jour du monde, que tout ce qu'il a fait est bien (1).

(1) Cette solidarité surnaturelle de tous les chrétiens en Jésus, qui leur permet d'échanger leurs souffrances et leurs mérites, nous a été révélée par le Nouveau Testament, et surtout par saint Paul. Mais elle trouve un appui solide dans le fait de la solidarité de tous les hommes participant à la même nature humaine.

En effet, l'homme prend pour point de départ de sa connaissance l'individu, et de l'individu remonte à l'espèce par abstraction et généralisation. I! ne perçoit pas la nature humaine intuitivement, mais il la *conçoit.* Sa façon de connaître l'espèce a un fondement dans la réalité, mais elle ne lui permet pas de considérer son idée abstraite comme existante, sans que soit commise l'erreur stigmatisée par la logique sous le nom *à'abstraction réalisée.* Il en résulte que la raison a une très grande difficulté à concevoir jusqu'à quel point les hommes sont liés entre eux dans l'unité du même genre humain.

Dieu au contraire connaît les individus dans l'espèce. Pour lui, l'huma-

Il ne nous-restera plus qu'à correspondre au rythme de la vie qui bat dans ce Cœur unique, et qui vient de cette Tête sacrée ; et vibrant à ces pulsations, à ce sacrifice qui se scande en systole et en diastole, nous y participerons en nous y accordant. C'est le mystère du chrétien souffrant et mourant avec le Christ pour ressusciter avec Lui, et c'est toute la doctrine de Saint Paul..,

Mais si le Fils de Dieu s'est fait homme, c'est parce que le Père l'a donné.

Le Père est allé jusqu'au bout, et puisque nos erreurs ont installé sur terre les larmes et le sang, il a accepté que son Fils passât par les larmes et le sang.

Mais, si l'on ose dire, comme le Père a souffert de cette extrémité ! Ou plutôt, comme cette extrémité met le comble à son amour ! La piété et l'art chrétien l'ont senti. Dans nos images de toile, de pierre ou de bois, où les dogmes se muent en lignes et en couleurs, il existe une Passion du Père. Emile Mâle a raconté cette suprême exigence de la sensibilité médiévale qui trouva au xive siècle son expression plastique, et il nous a commenté ces peintures ou ces sculptures où le Père, magnifique vieillard d'Ancien Testament, porte sur ses genoux divins le corps meurtri de son Fils, et, triste mais généreux, Abraham éternel, le donne au monde : *sic Deus dilexit l* Finalement, ô

nité n'est pas un être abstrait, ni non plus un être concret. Il est au-dessus de cette classification d'ordre conceptuel. L'humanité est à ses yeux quelque ehose de très réel, où il totalise comme dans une idée unique teut le déroulement temporel des individus. Or les êtres sont comme Dieu les voit. Les hommes sont donc liés très réellement les uns aux autres dans l'unité de l'espèce humaine. « Tous les hommes, nés d'Adam, nous dit saint Thomas, peuvent être considérés comme un seul homme, en tant qu'ils sont rassemblés dans la nature qu'ils ont reçue de leurs premiers parents (Ia II®, q. 81, a. 1). »

sainte liberté de l'art I c'est le Père lui-même qui offre le sacrifice (1).

La Théologie Catholique, plus réservée, n'accepterait pas cette dernière expression. Mais elle dirait mieux encore. Elle rappellerait la doctrine de Saint Paul : ce don que le Père nous fait de son Fils, à cause de l'immense amour dont ce geste est la preuve, est le signe efficace du pardon qui est accordé à tous ceux qui se repentent : comment Dieu pourrait-il nous aimer à ce point et ne pas nous pardonner ? Voilà comment, pour finir, la Passion nous sauve, voilà comme elle est une Rédemption (2). On voit bien, dès lors, comment la Rédemption a son principe dans le Père, et comme elle est son œuvre avant d'être celle du Fils incarné : le Fils donne son sang, mais c'est le Père qui donne son Fils pour que celui-ci soit notre Chef.

Mais ce jeune Chef qui meurt sur une croix pour l'innombrable corps mystique dont il est la tête rédemptrice, comme il meurt seul ! Il est pourtant

(1) « Ce n'était pas assez d'avoir représenté là Passion du Fils et la Passion de la Mère ; le xive siècle finissant a imaginé une sorte de Pas*· sion du Père.

Le xne, le xme et le xive siècles avaient déjà, il est vrai, associéle Père à la Passion du Fils. On sait comment on représente alors la Trinité : le Père, assis sur son trône, soutient des deux mains la croix sur laquelle son Fils est cloué ; de l'un à l'autre vole le Saint-Espri t sous l'aspect d'une colombe. Mais l'artiste, en traçant cctto étrange figure, n'a pas la prétention d'émouvoir, il a seulement voulu exprimer cette idée théologique que le Fils est mort sur la croix avec le consentement du Père et de l'Esprit. Ce sont, nous dit-il, les trois personnes de la Trinité, qui ont donné à l'homme l'exemple du sacrifice, et la figure de la croix était inscrite de toute éternité au sein de Dieu.

Tout autre est le sentiment qu'essaient d'exprimer les artistes dès le début du XVe siècle. Ils ont voulu associer Dieu le Père non pas à l'idée abstraite du sacrifice, mais aux douleurs de la Passion, convaincus que si Dieu est amour, comme dit saint Jean, il a pu sentir la pitié... : « Moi aussi, je souffre. » Émile Ma l e, *l'Art Religieux de la fin du Moyen-Age en France,* Colin, 1922, pp. 140-142,

(2) *Rom,,* VIII, 32.

la victime du sacrifice suprême. Le Golgotha est son autel. On s'attendait, autour de ce haut-lieu définitif, à voir s'assembler un peuple immense, selon la manière des rituels antiques, où l'hostie immolée monte vers Dieu chargée des adorations, des repentirs et des espoirs des spectateurs consentants et rassurés. Or l'humanité coupable n'est représentée ici que par des cris de haine, quelques ironies stupides et des disciples apeurés. Aussi bien, sous ses espèces historiques et sanglantes, jamais cette horrible tragédie ne pourra recommencer, ni devenir telle quelle une liturgie. Alors le Sacrifice parfait s'abîmerait-il dans son triomphe ? et n'aurait-il eu lieu qu'à la condition de ne jamais remplir son but, qui est de servir de signe extérieur, commode et fréquent à la religion intérieure des hommes, des peuples et des siècles ?

A l'heure où la Rédemption s'achève au Calvaire, le culte chrétien qui trouve là sa naissance, semble chercher encore sous quels signes il pourrait s'organiser sur la surface de la terre (1).

(1) Depuis que ces lignes ont paru en volume pour la première, fois, l'auteur a eu l'occasion de reprendre l'exposé du dogme et de la théologie de *là Rédemption,* dans le chapitre intitulé *le Rédempteur* et inséré dans l'Encyclopédie parue sous le titre général *le Christ,* chez Bloud et Gay, en 1932, pp. 518-551.

CHAPITRE CINQUIÈME

Le Signe du Sacrifice Unique.

Nous venons de prononcer un mot terrible, où gît peut-être tout le mystère du sacrifice de l'Eucharistie. Nous venons de parler d'un Signe possible du sacrifice de la Croix, et d'un culte à organiser. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ces affirmations, ces hypothèses, ces espérances sont trop graves pour que nous puissions aller plus loin sans les creuser aussitôt.

Le Concile de Trente, en cet endroit décisif, nous encourage :

« Après avoir célébré la Pâque ancienne, que la multitude des fils d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Egypte, Notre Seigneur se constitua lui-même la Pâque nouvelle pour *être immolé par l'Église sous des signes sensibles* par le ministère des prêtres, en mémoire de son passage de ce monde à son Père, lorsque par l'effusion de son sang il nous racheta pour nous arracher à la puissance des ténèbres et nous emmener dans son royaume (1) ».

Mais d'abord le sacrifice de la Croix avait-il besoin d'un signé ? Ne se suffirait-il donc pas à lui-même ? Et d'ailleurs, puisqu'il était sacrifice, n'était-il pas déjà, suivant la définition de Saint Augustin, *un signe : sacrificii invisibilis visibile sacramentum, id est sacrum signum ?*

Qu'il y ait sur la Croix, dans l'adorable victime qui se livre pour nos péchés, une valeur invisible et une valeur visible, en liaison parfaite l'une avec l'autre, la première justification et principe de la seconde, celle-ci incarnant et exprimant la première,

(1) *Trid.*, ses». XXII, cap. 1.

— c'est évident. Tout le catholicisme est là, centré dans cette rencontre des gestes du corps avec les attitudes de Fame. Car il y avait accord absolu entre la volonté du Christ, sa vie intérieure, ses sentiments cachés, — et d'autre part ses souffrances corporelles, son sang qui coule, son dernier soupir qui s'exhale. Il ne faut nier ni la réalité ni le prix de ces doubles richesses, charnelles et spirituelles. Ce sang a sa valeur, mais il ne la possède que parce qu'il traduit un amour. Et cet amour à son tour est total parce qu'il est allé jusqu'au sang.

Lorsque plus tard les Conciles condamneraient le Docétisme, qui niait la chair du Christ, et l'Apollinarisme, qui supprimait l'âme humaine de Jésus, l'Eglise se souvie.ndrait que pour sauver l'homme le Christ avait été un homme intégral, que rien de ce qui est humain, — sauf le péché, — ne lui avait été étranger, et que d'ailleurs il lui fallait tout prendre de notre nature pour la guérir tout entière :

Quod non est assumptum, non est sanatum.

C'est ce que voulait dire, en direction opposée, la phrase célèbre de Saint Bernard, déjà citée, sur la volonté du Christ mourant agréable à son Père.

Puisque l'immolation du Christ tombe sous nos sens, et qu'elle correspond chez lui à des dispositions intérieures conformes, on peut dire que le sacrifice du Calvaire, sensible à nos yeux sous des espèces qui sont les siennes, unit en lui le visible et l'invisible, et que, sans la célébration de l'Eucharistie, il est déjà un sacrifice parfait.

Les protestants n'ont donc pas à craindre que le aerifice de la Messe, s'il existe, fasse injure au sacrifice de la Croix (1), puisque celui-ci possède déjà sans la Cène toute sa consistance métaphysique.

(1) *Trid.*, sess. XXII, can. 4.

Le premier théologien — inspiré du Saint-Esprit — qui ait conçu le synthèse du sacrifice du Christ, l'a d'ailleurs construite tout entière sans la moindre allusion à l'institution de l'Eucharistie. Il n'est point question de l'Eucharistie dans *YÉpitre aux Hébreux* (1), pas même à propos de Melchisédech.

Et en somme, si l'on ne considère que le principe de notre salut, l'Eucharistie et son institution n'étaient point nécessaires à la Rédemption du monde, ni pour que celle-ci ait lieu moyennant un sacrifice, ni simplement pour qu'elle fût·une Rédemption. Il suffisait que le mystère du Christ, en, ses deux étapes, l'une douloureuse, l'autre glorieuse, s'accordât pour les dépasser à toutes les exigences de l'immolation et de la rencontre avec Dieu : *omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo.*

Il faut cependant considérer ceci :

pour que notre rédemption s'opérât vraiment *per modum sacrificii,* il ne suffisait pas que Saint Paul enseignât sur ce thème trente ans plus tard *aux Hébreux* une magnifique théologie des événements accomplis. Il fallait que le Christ, auteur de notre salut, victime et prêtre de notre sacrifice, eût conscience de son mystère d'hostie et nous en instruisît lui-même. Car c'est lui qui nous enseigne d'abord ; et c'est lui qui nous intéresse. Aussi bien il ne pouvait être victime que s'il acceptait de l'être, puisqu'il s'offrait lui-même.

Et puis, et surtout, en dépit des concordances bien établies entre ce drame de mort et de résurrection et le rythme obligatoire du mouvement sacrificiel en général, il faut reconnaître qu'entre la Passion historique du Christ et une liturgie quelconque, il y aura toujours cette différence : c'est que la première est un grand événement survenu une seule fois, et qu'elle est, en tant que fait historique, individuelle et

(1) Sauf peut-être incidemment en VI, 4.

unique ; tandis qu'un sacrifice est normalement un rit dont on peut, moyennant la multiplication des victimes offertes, indéfiniment répéter le geste symbolique et efficace pour en obtenir toujours des résultats semblables.

La Passion du Christ est bien supérieure à un rit de ce genre, parce qu'elle réalise en une fois, pour toujours, d'une façon totale et exhaustive, tous les buts poursuivis : *hoc enim fecit semel.*

Elle s'identifie d'ailleurs à ses propres résultats. Elle n'est pas un moyen pour atteindre une fin. Mais elle est cette fin elle-même réalisée. Lorsqu'on regarde les sacrifices de la loi juive, et même les sacrifices des cultes païens, on peut à la rigueur considérer le rit liturgique de la cérémonie comme étant la cause de l'effet religieux obtenu. Encore cette façon de parler est-elle en partie inexacte, car les holocaustes de l'Ancienne Loi n'étaient pas vraiment la cause de la réconciliation de Yahveh et d'Israël : ils en étaient le symbole expressif, et, si l'on veut, l'un des moyens d'accès. Mais c'était Dieu qui, à leur occasion, devenait propice aux hommes et réalisait lui-même le but du sacrifice.

En tout cas, et pour des motifs diamétralement opposés, le sacrifice du Sauveur n'est pas la cause de notre Rédemption ; mais il est notre Rédemption elle-même. Lorsque le Fils retourne à son Père par les ornières de mort creusées par notre péché, lorsqu'il atteint le trône du Père et s'y asseoit, lorsqu'on sa qualité de chef il entraîne derrière lui dans son mystère d'Ascension tout son corps mystique qu'est l'Église —*ascendens in altum captivam duxit captivitatem* — il réalise précisément les buts de Dieu ; il ne les provoque pas, il les accomplit. La gloire de Dieu, c'est que son Fils le rejoigne comme Fils de l'homme et chef de l'humanité. Or cela, c'est déjà la Rédemption. Le fait qui l'incarne la réalise : *Gloria Dei vivens*

homo. Ensuite le salut du monde, c'est que ce mystère du Fils devienne le nôtre. Et cette fois, ce ne sont pas précisément les effets, mais les fruits de la Rédemption. Car les effets sont extérieurs à leur cause ; mais les fruits font partie de l'arbre qui est leur principe. Et comme disent nos petits catéchismes diocésains, dont les formules traditionnelles sont en cet endroit parfaitement exactes, *le Mystère de la Rédemption, dest le mystère de Jésus-Christ mort sur la croix pour nous racheter,* et non pas *d'abord* le mystère du salut du monde par la mort de Jésus-Christ sur la croix.

Aussi le mystère de la messe n'est pas de savoir comment nous allons renouveler les mérites du Sauveur et recommencer la Rédemption du monde, mais comment nous allons les faire nôtres pour nous en appliquer les fruits.

Il n'est donc pas question de répéter la Passion comme fait historique : *Christus resurgens jam non moritur.* Elle a coûté trop cher au Sauveur, et, entant qu'elle porte une date, cette affaire fut trop atroce.

On aboutit donc à ce résultat déconcertant que la Passion du Christ à cause de son succès même, et parce qu'elle est le sacrifice parfait et unique, manque historiquement de certaines de ces commodités liturgiques que nous sommes habitués de trouver dans nos sacrifices rituels.

Mais si elle n'est pas un rit, ne pourrait-elle pas le devenir ? Si elle *n'est* pas un signe symbolique, ne pourrait-elle pas en *avoir* un, où elle viendrait si bien s'insérer, qu'en refaisant ce signe, on offrirait à nouveau le sacrifice du Seigneur, on sacrifierait encore la mort du Seigneur, on immolerait encore sacramentellement le Seigneur ?

Que l'on songe d'ailleurs aux exigences terribles de ce problème ! C'est la Passion du Seigneur en tant que sacrifice qu'il s'agit de recommencer. Mais le sacrifice, nous l'avons vu, est plutôt une chose qu'une

action ; c'est une chose où se passe une action. La hose dans le cas présent, la réalité, c'est le Seigneur, c'est son corps et son sang. Une action passe, après avoir pour toujours marqué l'objet où elle a eu lieu, des modifications qu'elle y avait accomplies. L'objet au contraire demeure transformé. Le mystère rédempteur a immolé et glorifié le Christ ; le sacrifice rédempteur, c'est le Christ immolé et glorifié.

Décidément, cette logique est effrayante. Nous ne posséderons jamais le sacrifice du Christ, si nous ne tenons pas sur un autel le corps immolé et glorifié du Christ. Tout cela n'est peut-être pas obligatoire, mais c'est normal.

Nous sommes ici au seuil même du dogme de la Présence Réelle.

* * *

Le Christ d'ailleurs ne sera-t-il présent que pour son compte ? Est-ce pour lui qu'il va renouveler son sacrifice ? Mais d'abord le renouvellera-t-il ? C'est plutôt nous qui aurions besoin de le recommencer, en ce sens que nous avons besoin que ce sacrifice devienne le nôtre, tous les jours, pour que nous puissions quotidiennement nous en appliquer les effets.

Quels sont donc les effets d'un sacrifice en général et du sacrifice du Christ en particulier ? Nous le savons par nos analyses antérieures. Le sacrifice a essentiellement pour but d'unir la créature au Créateur, et de réaliser la religion à travers un rit qui en exprime toute la richesse cachée. Quel est donc le contenu de notre religion ? De notre part, elle suppose en nos âmes tous les sentiments sans lesquels notre rencontre avec Dieu demeure impossible : du repentir, de la dévotion, de l'amour, de l'adoration. De la part de Dieu, elle réclame un consentement, un agrément, ayant pour résultat une collation de

grâces. Tout cela n'est plus maintenant réalisé que dans le Christ. C'est lui qui étant le religieux parfait, apporte à Dieu les seuls mouvements de religion que Celui-ci puisse accepter. C'est par Jésus-Christ, seul objet des complaisances paternelles, que passent toutes les bienveillances divines et toutes les grâces de salut, fruits sacrés de la Rédemption.

Ces fruits de la Rédemption, comme toutes les valeurs invisibles, peuvent nous être communiqués, si Dieu le veut, sous n'importe quel symbole sensible : ce serait une application splendide et inouïe de cette théorie et de cette pratique du Signe, si chère à l'humanité. L'institution des sacrements répondra à cet espoir. Mais un sacrement n'est pas nécessairement un sacrifice. Un sacrifice suppose une chose sacrée, une réalité physique, à travers laquelle, à l'aller et au retour, s'établit la communication entre Dieu et les hommes : à l'aller, pour incarner les adorations de la terre, au retour pour incarner les faveurs du Ciel. Or cette victime, chez nous, c'est le Christ. Un sacrifice-sacrement, encore une fois, semble réclamer la présence du Christ.

Et ce n'est pas tout. Le Christ, s'il était seul, pourrait dans un signe personnel, où il se rendrait présent, mettre tous les effets, toutes les grâces de son sacrifice unique. Au ciel, éternellement présent à son Père, dans un état de victime immolée et glorifiée, il prolonge éternellement ses adorations pendant que le Père continue éternellement ses complaisances pour cette splendide nature humaine qui est celle de son Fils. Dans ce sens, il y a au ciel un sacrifice perpétuel, et toutes les analyses de l'Ecole Française demeurent intactes sur ce point.

Mais ce sacrifice n'est pas le nôtre, si ce n'est en ce sens que c'est à cause do nos péchés que le Christ a été immolé, en ce sens aussi que nous sommes

les heureux bénéficiaires de cette Rédemption.

Or un sacrifice n'est pas seulement un bénéfice : il l'est en terminant, lorsqu'il s'achève en sacrement ; non pas au début, où il représente une initiative humaine.

En somme, il faudrait qu'un geste sacrificiel de l'homme, une hostie de l'homme, et comme telle impuissante, mais capable quand même d'être un signe, — fut changée, une fois le mouvement d'adoration commencée, en l'unique sacrifice, en l'unique hostie. Alors l'homme, possédant comme victime de son sacrifice la victime de l'unique sacrifice, profiterait, grâce à un échange substantiel des valeurs, et d'ailleurs à travers les espèces primitives de son propre effort, de tous les effets de religion et de grâce du sacrifice de la Croix ; et dans un sens tout nouveau, rituel, quotidien, le sacrifice du Christ serait le nôtre.

Et nous voilà cette fois au seuil de la Transsubstantiation.

Ainsi, sous la poussée de nos préocupations sacrificielles, nous sommes refoulés vers le Cénacle où avait eu lieu la grande Institution. Que s'était-il passé ce s.oir-là ? Le P. de la Taille veut que le geste eucharistique de Jésus ait été, à titre d'oblation rituelle, le premier moment du grand œuvre de la Rédemption. Peu importe ! Que le sacrifice de la Croix se suffise à lui-même et suffise à notre salut sans l'institution de l'Eucharistie, c'est bien plus probable, plus conforme aux *Hébreux,* au *IVe Évangile,* et à toute la tradition. Mais encore une fois, peu importe, puisqu'aussi bien, en instituant l'Eucharistie, le Sauveur rendait la Croix inévitable, et, en affirmant sa volonté d'offrande totale, inaugurait solennellement son sacrifice historique.

Il l'inaugurait. On dirait tout aussi justement qu'il le prolongeait. Il s'engageait à rester à notre disposition, sans pouvoir renoncer d'ailleurs à la gloire bienheureuse qui ^'attendait. Il se mettait à notre usage, sous des signes qui ne l'humilient point, mais qui sont modestes, très modestes ; si bien que de Lugo et toute une école moderne ont cru pouvoir trouver en cette rencontre on ne sait trop quel sacrifice nouveau qui se superposerait au sacrifice de la Croix pour le doubler et constituer la Messe. C'est la théorie du *status declivior.* C'était prendre un aspect du mystère, très touchant d'ailleurs, et très cher à la piété moderne, pour une explication du mystère total. C'était s'égarer dans un petit sentier parallèle. Mais dans cette erreur, tout n'est pas absolument faux. Le Christ au Cénacle est réellement allé *jusqu'au bout de l'amour.* Et à l'heure où, Fils unique, il sentait refluer en son corps douloureux et en ses veines innocentes toutes les gloires, toutes les responsabilités, toutes les souffrances aussi des victimes de ΓAncien Testament auxquelles il allait succéder ; à l'heure où il se voyait établi, au centre du tableau mystique du monde, comme l'Agneau immolé et vivifiant, vers lequel se tourneraient toutes les religions antiques et aux flancs duquel la religion définitive, celle qui porterait son nom, prendrait sa source, — une dernière fois, *Lui, en qui le Père se complaisait, il ne se complut pas en lui-même ;* et sans pouvoir rien ajouter ni enlever à cette vie éternelle que, victime agréée et triomphante, il allait commencer en la clarté splendide où il avait vu le jour comme Fils, mais non pas comme victime, — il accepta néanmoins de commencer une autre vie, une vie sacramentelle, sous des espèces empruntées, — pour que, sans le posséder plus qu'il ne s'était donné, nous eussions cependant, *ainsi que l'exige la nature humaine* (1), le signe sensible, efficace, la sen-

ti) *Trid.,* XXII, cap. 1.

sation véritable et véridique, de sa présence réelle sur nos autels en sa qualité de victime de notre sacrifice liturgique et quotidien.

Nous venons d'employer un langage d'origine scripturaire, mais orchestré déjà par vingt siècles de piété fidèle et de spéculation implacable. Jésus au Cénacle n'avait à sa disposition que des images bibliques et le patois araméen, pour se faire comprendre de disciples sans théologie. Mais ce rien lui suffit. Parmi les signes les plus simples que l'Ancien Testament pouvait lui prêter, il choisit ces bénédictions et ces actions de grâces sur le pain et sur le vin qui accompagnaient les repas religieux en Israël. Il réussit de la sorte à ne pas écraser la réalité de son sacrifice personnel sous un signe trop puissant qui lui aurait fait tort. Et dans les formules de l'institution comme dans le dogme de la future Eglise, le Corps et le Sang prirent la grande place, l'unique place substantielle qui leur appartient. En eux passèrent toutes les visions de l'antique alliance ; ils attirèrent toute la métaphysique des sacrifices historiques qu'ils allaient remplacer. Le contenu du dogme était déjà sauf, au moment où liturgiquement il s'incarnait en des symboles.

Mais s'il fallait l'envelopper pour toujours sous un signe assez modeste pour ne pas faire injure à la réalité, le sacrement devait être assez intelligible pour être compris des apôtres, assez résistant pour traverser les siècles. Les Juifs dévots avaient l'habitude de rendre grâces à Yahveh à propos de ses dons les meilleurs ou les plus nécessaires, sa loi sainte, la sortie d'Égypte, ou simplement le pain de leurs tables et le vin de leurs vignes. Jésus n'eut qu'à rendre grâces, qu'à faire une eucharistie sur du pain et sur du vin, mais en leur substituant son corps et son sang, victimes du sacrifice de la nouvelle alliance. Ce fut tout.

Et l'Église héritière sortit du Cénacle pour s'engager sur les chemins de l'histoire. Mais elle continua de

faire l'eucharistie du pain et du vin pour avoir la victime du Calvaire. Les textes liturgiques les plus vénérables, ceux du Canon, des Anaphores, des Secrètes, des Postcommunions, expriment en des propositions à la fois pleines et mystérieuses cette dualité du sacrifice réel et du signe symbolique qui le réalise.

Toutes ces formules liturgiques soulignent le point de départ, le pain et le vin. Ceux-ci ont l'air de soutenir toute la phrase, puisqu'aussi bien ils sont à la fois l'occasion, le moyen, et, si l'on veut, la source rituelle du mystère. Ils représentent la part de capital religieux apporté par l'Églisc, et cc surplus qu'au dire de Saint Paul celle-ci peut ajouter au sacrifice du Christ. Aux origines en tous les sens, au berceau de l'Église comme au début liturgique de la messe, c'est au pain et au vin que l'on songe d'abord. Par conséquent, même si les formules eucharistiques de la *Didaché* étaient orthodoxes (ce qui n'est pas prouvé), il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter de leur insistance à parler de la *vigne de David* et du *pain dispersé sur les montagnes.* L'eucharistie du Sauveur, si l'on entend par là les paroles qu'il prononça par manière de bénédiction avant de dire : *hoc est corpus meum,* ne pouvait encore parler que de pain et de vin, de la bonté générale de Dieu, de la splendeur et des biens de la création.

Mhis évidemment, puisque le Christ était allé au delà, c'est cette nouveauté qui était essentielle. Par une évolution inévitable et légitime, le mot *Eucharistie* ne désigne plus aujourd'hui ni une prière, ni un symbole, mais le corps et le sang du Christ sous un symbole sacramentel, et le sacrifice du Christ, réel sous l· s signes qui le représentent. Et rien qu'à suivre rhistoire du mot, on voit bien que le Christ a réussi à imposer sa volonté, son institution et son amour.

CONCLUSION

Le Christ, vivant sur terre et au ciel son mystère unique, où il a tenu compte des exigences de notre péché, a parcouru ces étapes en une série de faits historiques, douloureux et glorieux, dont l'enchaînement constitue désormais le sacrifice unique et véritable.

En quoi consiste ce sacrifice du Sauveur ? d'abord dans le retour religieux, aimant et adorateur, du Fils à son Père, accompli dans les conditions pénibles imposées par notre péché ; puis dans l'agrément que le Père accorda, de toute l'étendue de ses amours éternelles, à cet hommage du Fils incarné ; dans la rencontre par conséquent du Fils et du Père, subordonnée — à cause de nous — à l'immolation préalable, qui fut poussée, toujours à cause de la méchanceté des hommes, *usque ad mortem, mortem autem crucis.*

De la Passion par la Mort à la Résurrection et à l'Ascension, *per passionem et crucem ad resurrectionis gloriam,* comme dit l'oraison de *YAngelus,* le Christ Jésus a visiblement réalisé cette métaphysique du retour et de la rencontre, que les sacrifices rituels et symboliques essayaient de dessiner et de jouer sur des autels sans fin.

C'est dans ce cadre qu'il s'est, à sa manière personnelle, constitué l'unique victime. Il a été en même temps établi l'unique prêtre. Aucune autre religion n'existera plus désormais que la sienne. — Attachons-nous fortement à cette foi qui, loin de nous gêner tout à l'heure pour reconnaître l'existence d'un sacrifice à la messe, est au contraire le seul moyen pour nous d'asseoir solidement le dogme du mystère eucharistique.

Ainsi le sacrifice chrétien ne résida point seulement dans l'immolation du Calvaire, où il nous apparaît pourtant dans tout son relief et dans toute sa force. Ce serait une vision trop étroite. Jamais nous n'y enfermerions le mystère en son entier. Peine perdue. Mais il faut retenir le tout, du baiser de Judas à la droite du Père. Saint Paul a toujours soudé ces moments successifs en une œuvre unique dont toutes les parties se tiennent ; et notre liturgie du temps pascal a trouvé, pour exprimer cette puissante unité, d'admirables formules :

> Crucifixus sdrrexit a mortuis, et redemit nos, alleluia, alleluia.
>
> *Le Crucifié est ressuscité des morts, et il nous a rachetés, ail luia.*
>
> Qui mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit.
>
> *En mourant, il a détruit notre mort, et en ressuscitant, il nous a rendu la vie.*

Ce sacrifice n'eut rien de rituel, si par là l'on entend une liturgie figurative. Mais parce que toutes les étapes de cette divine tragédie correspondent au grand mouvement métaphysique du retour laborieux et de l'acceptation flamboyante, que les holocaustes anciens essayaient en vain de mimer sur leurs autels provisoires, on peut dire et il faut dire que la Mort et la Résurrection du Christ constituent le sacrifice Chrétien, le sacrifice unique.

Celui-ci contient d'ailleurs un élément visible et un clément invisible. La réalité visible, c'est la Passion du Sauveur racontée aux Evangiles, et plus tard le tombeau trouvé vide et les Apparitions, et plus tard encore l'Ascension vue de la terre par les yeux des Apôtres. Et la substance invisible, c'est la religion du Fils inscrite dans les sentiments de son âme, c'est

aussi l'infinie joie du Père au moment où son Fils prend séance à sa droite.

Mais ces deux aspects du mystère ne sont pas précicément le signe et la chose signifiée. Ce sont plutôt le contenant et le contenu, l'un exigeant l'autre et ne le remplaçant pas : la vie intérieure et son déroulement historique. Dans la Passion du Christ, nous sommes sauvés aussi bien par les souffrances visibles de son corps que par la charité qui lui embrasse le cœur, et Dieu reçoit le mystère tout entier pour efficace et rédempteur (1). Puis comment assimiler l'histoire des événements survenus à Jérusalem le 14 Nisan aux rubriques d'un cérémonial ? Il n'y a donc en principe rien de rituel dans ce sacrifice du Calvaire qui épuise pourtant tous les buts poursuivis, en vain d'ailleurs, par les liturgies séculaires des hommes. Et M. Lepin, s'inspirant de Saint Augustin, a pu proposer le noble mot de sacrifice *personnel* pour distinguer la Passion — et la Résurrection — du Christ, de tous les sacrifices purement figuratifs des religions antiques (2).

Mais le mystère de Jésus une fois achevé historiquement, ne pourrons-nous pas l'enfermer dans un rit efficace, un rit sacrificiel et eucharistique, qui lui devra toute sa valeur et nous en communiquera tous les fruits ? Tel est le problème vers lequel se tendent maintenant toutes nos attentions. Avant d'arriver à ce dogme de la messe, il nous fallait d'abord demeurer en face du mystère personnel du Sauveur et bien comprendre comment il est un sacrifice véritable. L'heure est venue d'étudier l'Autel après le Calvaire.

(1) Cf. *l'hymne de l'Ascension :*

Peccat caro, mundat caro,	La chair a lavé le péché de la chair,
Regnat Deus Dei caro.	Et la chair de Dieu règne comme Dieu.

(2) Saint Augustin, *De Civitate Dei,* libr. X, cap. 5 et 6. Cf. Lepin, *L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens,* Beauchesne, 1926, pp. 737 sqq.

LIVRE TROISIÈME

LE SACRIFICE DE LA MESSE

CHAPITRE PREMIER

L'institution dés Sacrements par le Christ (1).

La sainte Eucharistie ne se présente pas, dans l'œuvre religieuse de Jésus-Christ, comme une institution isolée, — mais comme le couronnement d'une organisation sacramentaire plus large qui la prépare et qui doit servir à l'encadrer. Mais les sept sacrements à leur tour avaient des précurseurs, — des « figures » — dans l'Ancien Testament ; et il serait difficile d'entrer dans l'esprit du grand mouvement ritualiste inauguré dans l'Évangile si l'on ne tenait pas compte d'abord des préparations messianiques.

La loi de Moïse aussi bien que l'histoire d'Israël avaient connu l'usage des symboles sanctificateurs, où l'union avec Dieu prenait forme visible dans des gestes ou des rites. Et le royaume à venir, annoncé par les prophètes, se reconnaîtrait aussi à certains signes capables de l'établir sur la terre. Œuvre du Tout-Puissant, ces signes seraient presque toujours miraculeux, de manière à rétablir sur la terre l'équilibre de paix et de justice, de bonheur et de sainteté, dont avant le péché les origines du monde avaient joui.

Ces exigences et ces espoirs, le Sauveur les accepte, à la condition de leur donner leur véritable sens et leur vraie valeur. Il ne refuse pas d'accorder satisfaction, lorsque le bien des âmes ou simplement la misère humaine le demandent, aux prières d'ordre temporel

(1) Voir l'Appendice TV à la fin du volume

ou corporel ; mais il essaie de rejeter au second plan ces préocupations trop exclusivement charnelles. Il souligne au contraire la valeur spirituelle et invisible du *royaume* où s'opère notre rencontre avec Dieu. Et surtout, il montre ce royaume réalisé en sa personne, — et dans le monde par sa présence et son action. Car il est le Messie, c'est-à-dire le Roi attendu ; il l'est même dans un sens inouï, puisqu'il est le Fils éternel et qu'il porte en lui la vie même de Dieu pour la communiquer aux hommes. Mais parce qu'il est en même temps *le Fils de l'homme* et l'un d'entre nous, il réalise par le simple déploiement de son activité religieuse et rédemptrice, par le simple jeu de ses gestes sanctificateurs, cette union étroite de l'invisible et du visible, du spirituel et du corporel, et même du divin et de l'humain, qui fait de lui le Sacrement en personne, et de ses interventions les signes efficaces du salut. Il n'est aucune parole, aucune démarche, aucun geste de Jésus, qui ne portent en eux leur grâce, et qui ne provoquent sur terre l'avènement du règne de Dieu.

Grâce au Christ en effet et à son mystère, le royaume est désormais à la fois visible et invisible — invisible dans son principe qui est Dieu et la vie même de Dieu, visible dans son fondateur qui est le Christ, — invisible dans les âmes qu'il engéndre à la vie nouvelle, et visible au dehors dans son extension locale et son organisation historique.

Car le royaume, grâce aux initiatives et aux décisions de son auteur, tend de plus en plus à s'organiser. Le petit troupeau des disciples hésitants devient vite une Église établie. C'est à cette Église fondée *sur la pierre* que, nous pensons surtout lorsque nous essayons de suivre le développement de l'institution Sacramentaire. Nous laissons de côté dans cette perspective, parmi les nombreux gestes du Christ, ceux qui ne furent que le réflexe ému d'un moment, ou une leçon donnée en passant, comme le lavement des niedS

le Jeudi soir. Nous négligeons aussi les manifestations de l'activité du Sauveur trop personnelles pour devenir obligatoires à tous les fidèles, comme son jeûne au désert, ou la pratique admirable des conseils qu'il donnait au choix sans les imposer, telle l invitation au célibat *propier regnum cælorum.* Il faut omettre ici également, parmi les attitudes significatives de Jésus, des formes d'apostolat qui lui sont cependant quotidiennes, et que l'Eglise continuera d'employer, mais qui se contentent de préparer les âmes au royaume sans l'organiser encore, — comme la prédication. Et en somme, pour établir la liste des sacrements proprement dits, des *sacramenta majora,* comme on disait au Moyen-Age, — il suffit de retenir les gestes du Roi, qui, correspondant à un dessein messianique, ont pour résultat, en même temps que la sanctification invisible des âmes, l'organisation visible de l'Église. A ce titre, ils dureront aussi longtemps que cette Église elle-même, dont ils constituent l'armature puissante et nécessaire. Ils lui sont d'ailleurs confiés comme un dépôt obligatoire dont elle doit se servir sans avoir le droit de le modifier. Ils lui appartiennent, et elle les emploie comme des instruments de sainteté. Ils dominent aussi et recréent perpétuellement cette Église, qui sans eux disparaîtrait de l'histoire.

Mais avant d'engendrer l'avenir, ils s'étaient accrochés au passé, à des institutions de l'Ancien Testament, qu'ils abolissent en les remplaçant ; à des prophéties qu'ils exaucent en les dépassant. L'un d'entre eux, le Mariage, se rattache même aux origines de l'humanité et aux premiers desseins du Père. Ainsi, quelle que soit leur diversité, ils correspondent tous à des fonctions messianiques du Christ-Roi, organisant son royaume pour le rendre à la fois visible dans le monde et invisible au fond des cœurs régénérés. Ils iont donc éminemment des *signes,* et, puisque ce sont

des gestes du Verbe Incarné, de la Parole toute-puissante, ce sont des signes efficaces, qui contiennent ce qu'ils représentent, qui réalisent dans les âmes ce qu'ils figurent aux yeux du corps.

Les Apôtres ne s'y sont pas trompés. Lorsqu'ils ont vu monter leur Maître à la droite du Père, ils ont gardé la double conviction que Jésus reviendrait un jour, et qu'en attendant ils avaient, eux, la charge de respecter l'institution du royaume établi, sans rien modifier à son organisation. Ils se contenteraient de refaire au nom de Jésus et par sa grâce les mêmes gestes que les siens ; et ces sacrements, moyennant cette exactitude et cette identité, continueraient de produire les mêmes effets. Depuis lors, l'Eglise vit de cette fidélité. Sans doute, ces gestes infaillibles du Christ vivant, sont aussi vivants dans l'Eglise, qui garde sur eux des droits de protection, de dispensation et d'administration. Ils dépendent de son intention, qu'elle a le pouvoir de faire connaître par d'autres signes accessoires qui lui sont personnels. Mais sur la substance même de l'institution sacramentaire, telle qu'elle fonctionnait dans l'Evangile, elle n'a d'autre droit que celui d'en user.

Heureuse Église d'être ainsi liée par la volonté de son Fondateur ; heureux sacrements d'être toujours, après vingt siècles, les signes -efficaces du royaume, les gestes du Roi-Messie établissant et organisant son œuvre, et, comme disaient les vieux Écolâtres, « les reliques vivantes de l'incarnation » (1).

(1) « Ecclesiæ Sacramenta, quæ utraque ab Angelico Doctore quædam divinæ Incarnationis reliquiæ appellantur. » Pie XI, *Encyclique Studiorum Ducem* sur saint Thomas d'Aquin (29 juin 1923). Cf. Salmanticenses, tract. XXII *de Sacramentis in Communi,* prœmium. L'expression se rencontre déjà dans le 4e livre du *Commentaire sur les Sentences* intitulé *ad Hannibaldum Cardinalem,* inséré dans les Œuvres de Saint Thomas (édit. Vivès, tome XXX, ca. initium).

CHAPITRE DEUXIÈME

L'institution de l'Eucharistie par le Christ.

L'heure est venue pour nous, en essayant de serrer toujours plus étroitement notre sujet, de montrer comment cet usage et cette institution des signes sacramentels par le Christ, cette substitution progressive et définitive de ses gestes personnels, messianiques et efficaces, à toutes les figures comme à toutes les promesses de l'Ancienne Loi, — aboutissent, au soir de l'Évangile, en la veille de la Passion et de la mort de Jésus, à la création, en ses mains saintes et vénérables, du sacrifice de l'Alliance nouvelle.

C'est évidemment la pensée du Maître qui nous intéresse par-dessus tout en ce moment décisif. Mais aurons-nous ainsi l'audace de pénétrer dans l'âme du Seigneur ? Et quels que soient le respect, l'attention, les nuances, et le frémissement d'amour exact avec lesquels nous tentions l'entreprise, celle-ci ne va-t-elle pas tout de suite nous écraser sous son poids ? — L'œuvre serait impossible si nous la risquions seuls ; l'essai est normal au contraire s'il consiste à interroger la Tradition pour prendre possession de sa richesse.

Or il y a une tradition eucharistique dans notre Église. Elle, est partout présente, à partir de l'Écriture près de qui et chez qui elle prend sa source. Elle se continue, en passant par les Pères, dans les *Sommes* du Moyen-Age, et elle s'échappe dans cette immense littérature de piété et de vulgarisation qui inspire la prédication courante. Seulement, dans ces livres et ces brochures de dévotion, elle a pris le reflet de l'esprit des lecteurs et des lectrices, elle parle le vocabulaire édifiant du siècle où elle fut écrite ; et ce langage

est quelquefois précieux, raffiné, inutilement subtil. On voudrait retrouver la forte sève dans sa vigueur et sa fraîcheur originelles, et entendre le Sauveur parler et penser comme il parlait aux Apôtres et comme il pensait lui-même. Et alors, c'est l'Ecriture surtout, à la lumière de cette tradition, qu'il faut lire et méditer avec une fidélité respectueuse.

L'Eucharistie porte une date. C'est un geste d'adieu accompli en une nuit de départ, en une fin de repas, dans une atmosphère de ferveur religieuse et fraternelle, à la veille d'une Pâque sanglante où Jésus trouverait la mort. C'est dans ce cadre qu'il faut insérer d'abord notre intelligence de l'institution nouvelle qui doit permettre aux Apôtres d'attendre l'avenir et de ressusciter le passé. Le geste du Seigneur est un souvenir, une promesse, un gage, un *au revoir !*

Puis, tout de suite, dans ce cadre, il faut jeter de grandes réalités et d'abord toutes les révélations antérieures de Jésus, toutes les exigences de son message, le lent travail d'éducation qui s'est accompli depuis trois ans dans l'esprit des apôtres.

Malgré les fiertés naïves du nationalisme juif, la religion d'Israël gardait le sentiment de ses insuffisances et de son caractère provisoire. Sans doute ses fidèles espéraient bien conserver, lors de l'avènement du royaume définitif de Dieu, la plupart des institutions existantes, embellies, magnifiées, mais maintenues dans leurs privilèges et leurs traditions. Le messianisme néanmoins était défini par l'attente d'un état de choses plus parfait.

Or Jésus avait attiré à lui toutes ces préocupations et tous ces espoirs. Il s'était présenté comme la solution définitive de la question religieuse. A son arrivée,

l'ère des prophètes avait été close et le royaume avait commencé. Seul agréable à Dieu, Fils unique et bien-aimé, il était la seule voie par laquelle on pût désormais atteindre le Père, le prier, l'adorer, et lui rendre grâces. Jésus n'établit pas seulement une religion. Il est la religion en personne, car la doctrine qu'il prêche, la morale qu'il recommande, ne lui sont pas extérieures : elles se réalisent en lui-même. C'est lui qui est *l'alliance,* comme on disait dans le style de Moïse et des prophètes.

Mais toute alliance se signe et se conclut dans un sacrifice. Où donc est le sacrifice dans cette religion nouvelle ? *Ubi est victima holocausti ?* comme disait à Abraham le petit Isaac avec son impitoyable logique d'enfant pieux. Où Jésus prendra-t-il une victime, lui qui a déjà présenté sa mort prochaine et douloureuse comme inscrite aux Ecritures pour servir de rançon aux péchés des hommes ?

Nous marchons vers une conclusion presque inévitable. Jésus, qui va mourir, doit dans son œuvre de religion et de rédemption, aller jusqu'au bout des logiques intérieures : *in finem.* A ses pauvres disciples, manque encore le sacrifice rituel et visible que réclame leur nature humaine : *sicut hominum natura exigit.* Il sait trop qu'à cause de sa parole et de son activité depuis trois ans, la vieille liturgie de Moïse va s'écrouler sur les ruines du temple désormais lamentable et : érimé. Comment résisterait-elle en face de cette religion nouvelle qu'il incarne et qui prendra toute la place dans le cœur des hommes, comme elle occupe déjà tout entière le cœur de Dieu ? *Omnia traham ad mdp-im...* Si le sanctuaire *bâti de mains cThommes* va rouler, ce n'est pas seulement, comme le pense aïphe, parce que *les Romains vont venir et détruire ·, ville et la nation ;* mais c'est parce que Jésus a, du mont de Sion, miné toutes les assises spirituelles insuffisantes et provisoires : *l'on n'adorera plus ni sur cette*

montagne, ni sur aucune autre. Quelque respect qu'il ait témoigné pour les vieux gestes hérités des patriarches, quelque attentif qu'ait été le soin avec lequel il a célébré les Pâques juives, — il a trop laissé sentir que ce n'étaient que figures d'attente et liturgies de moment : et ses disciples ont trop admis que son Père, comme au temps des prophètes, *est excédé, las et saoulé du sang des boucs et des génisses.*

C'est une autre *alliance* qui maintenant réjouit le Père et l'incline vers les hommes. Et il n'y a plus d'autre religion que celle *en esprit et en vérité,* réduite aujourd'hui au petit *royaume* dont Jésus est le chef et les disciples *le mince troupeau,* ramassée surtout en son âme de Fils, *du Fils qui connaît le Père et que le Père seul comprend.*

Cette religion intérieure demain va s'inscrire en un geste historique et suprême, où elle trouvera son expression]a plus haute en même temps que l'exorde de son exaltation éternelle. Les hommes inquiets cherchent depuis des siècles à travers de vains signes symboliques, le sentier du retour qui les ramènerait à leur Père par le renoncement au péché et aux suites du péché jusqu'à la rencontre béatifiante avec Dieu. Cette route, Jésus la tracera en s'engageant sur le chemin de la Croix qui le conduira jusqu'à la droite du Père ; sa mort inscrite aux Ecritures, sa résurrection, prédite parles prophètes, voilà pour toujours le sacrifice agréable.

Mais cette coïncidence d'une mort atroce et d'une résurrection glorieuse avec les rêves sourds et tenaces de l'animal religieux qu'était l'homme, cette substitution du Calvaire à toutes les cérémonies abolies, les apôtres la verront-ils, si Jésus ne la leur explique ? Aux regards des yeux de la chair, *ce baptême de sang* sur un gibet, celte conclusion banale d'un procès inique, ressemblent si peu aux splendeurs rituelles, qui, autour de tous les autels du monde groupaient les

foules derrière leurs prêtres et leurs victimes. Comment faire, voir que *ceci* l'emporte sur *cela,* et même sur es scènes de la Genèse et de l'Exode où Abraham et Moïse avaient, dans le sang des animaux, scellé l'allliance ancienne ?

Et puis, lorsque le ciel et la terre auront fait quelques pas, lorsqu'auront pris fin cette nuit affreuse, cette journée sanglante, cet abandon au Père, cette remise entre ses mains, et que sur ce peuple à la tête distraite 'l'oubli sera descendu, — comment garder aux hommes la mémoire *des événements survenus en Jérusalem ?*

C'est alors que d'un geste rapide mais précis, pur et lumineux comme les attitudes humaines les plus simples, Jésus résolut les deux problèmes l'un dans l'autre : révéler une dernière fois la Rédemption en la revêtant d'un sacrement rituel et durable, créer l'Eucharistie en vouant son corps et son sang à l'œuvre rédemptrice.

Nous dissocions volontiers ces deux mystères dans nos exposés du dogme chrétien. La clarté de notre enseignement gagne à cette division du sujet. Mais enfin Jésus a poursuivi et réalisé les deux buts à la fois, et de *YHoc est corpus meum ; hic est calix san guinis mei,* — nous ne pourrions vraiment dire ce qui nous est le plus précieux : ou la connaissance définitive du mystère qui nous sauva, avec l'engagement pris par Jésus de le poursuivre jusqu'au bout, — ou l'institution du geste sacramentaire qui nous permet chaque jour, en mémoire du Maître, de nous appliquer liturgiquement les fruits de cette Rédemption.

Sans l'Eucharistie, la Rédemption n'aurait eu aucun caractère liturgique qui nous permît de l'aecorder à nos besoins rituels ; mais sans la Rédemption, l'Eucharistie n'aurait pas eu de véritable signification ni de vraie valeur.

Alors le Sauveur se livra, non pas seulement le

lendemain, mais dès ce soir ; et de l'un des derniers rites juifs, de l'un des plus modestes, de l'un des plus clairs aussi, il fit, en y engageant son Corps et son Sang, le très saint Sacrement.

C'est vraiment pour notre usage qu'il le créa. Car le principe de notre salut est assuré totalement par le sacrifice du lendemain. Mais celui-ci doit être rituellement monnayé et utilisé tous les jours. C'est un culte liturgique qu'il s'agit maintenant d'instaurer, un culte efficace d'ailleurs : tant de générations devant s'unir au Père par Jésus, et le savoir, et le sentir, et le signifier. Or Jésus se retire momentanément pour entrer dans la gloire. Il s'en va pour peu de temps, car il reviendra juger les vivants et les morts ; mais il s'en va quand même. Comment durant cette période assurer la continuité du service religieux, l'expression rituelle et sacrificielle de l'alliance ? Car enfin, le royaume une fois fondé ne cesse plus. Et puisqu'il ne peut plus être ramené simplement aux institutions de la Loi ancienne, *tout doit être neuf,* comme dira plus tard Thomas d'Aquin. Le mystère d'ailleurs doit continuer visiblement jusqu'à ce que Jésus revienne. De toutes manières, les disciples ont besoin d'un signe de la nouvelle alliance.

Et le voici : il est simple comme une offrande ou une libation mosaïque. Il est intime comme la communion fraternelle qu'il va rendre visible. Il est expressif comme la mort violente qu'il figure, séparant en image l'élément solide et l'élément liquide d'une chair humaine massacrée. Il évoque le grand banquet éternel où se consommera l'union. Il résout sans fracas, comme il convient à une religion en esprit et en vérité, tous ces problèmes psychologiques accumulés. Alors Jésus fait le geste : il livre le sacrement de sa mort, efficace de toute la grâce que celle-ci procure au monde. Ce nom de sacrement, si riche que l'Église a usé les siècles à l'inventorier, est vraiment

le mot qui convient seul. Nous possédons ici *le Sacrement de la Rédemption,* avec tout ce qu'elle renferme, l'accomplissement des prophéties et des promesses, la signature de l'alliance nouvelle, la Pâque parfaite et suprême, le sacrifice unique et achevé, la religion consommée, la rémission de nos péchés, le gage du retour du Christ, les prémices du banquet éternel, et la charité fraternelle établie sur la terre : ô *sacrum convivium !*

Et ainsi Jésus se donne au Père et à nous deux fois, une première fois cette nuit dans une liturgie pascale, où il se met tout entier à la disposition de notre religion intérieure et extérieure pour la remplir tout entière de lui-même ; — et une seconde fois demain, lorsqu'il se livrera historiquement pour épuiser le mystère de sa propre vie religieuse en la faisant passer par les chemins douloureux que le péché imposait à nos sacrifices.

Ou plutôt, se donnant tout entier, il ne se donne qu'une fois, mais de deux manières, l'une rituelle, l'autre historique, et toutes deux réelles. L'unité de la victime est absolue, si bien que les deux sacrifices l'un dans l'autre, et malgré leurs différences extérieures qui permettent de les distinguer, malgré l'appareil rituel qui multiplie l'un d'entre eux, les deux sacrifices ne font, qu'un. Le premier, celui de la Cène, engage et exige le second ; le second, celui de la Croix, remplit de sa réalité historique le frêle cérémonial du premier. C'est la Croix qui importe surtout, puisque notre salut était suspendu à son accomplissement ; mais la Cène rendait la Croix inévitable, et par conséquent à sa façon elle la soutient à son tour.

Et nous retrouvons ici cette causalité réciproque qui décidément permet seule d'exposer le christianisme ; et de comprendre en particulier comment la célébration de la Cène du Seigneur renouvelle le mystère dn Calvaire, dont elle est le signe.

Est-il possible, dans cette lecture des documents, de préciser davantage ? — Entre tant de signes ou de gestes possibles, encore fallait-il choisir. Et c'était à Jésus de décider. Pour marquer une dernière fois son respect à l'égard de cette vieille loi mosaïque qui allait disparaître, c'est à elle qu'il emprunta le support rituel de l'institution destinée à traverser les siècles nouveaux. De la sorte, il soudait visiblement les deux Testaments l'un à l'autre, et une fois de plus, *prolongeait la Thorah sans la détruire.*

A cette heure, sur cette table, la Loi se résumait en quelques suprêmes rubriques pascales à observer : elle était représentée sur la nappe par un peu de pain et de vin, derniers restes d'un repas religieusement fidèle (1).

La formule, ou plutôt la ligne oratoire de la formule, existait. Israël aimait à rendre grâces à Yahveh pour toutes ses faveurs ; il le faisait par l'offrande des prémices et des fruits : « Nous vous rendons grâces, ô Yahveh, par et pour tous les dons reçus de vous, par le pain du froment et par le jus de la vigne. »

En ce moment, c'était le seul cadre liturgique dont pût disposer Jésus. Mais cette enveloppe lui suflit. Dans cette ligne simple, il inséra tout à coup le rit sacrificiel d'une religion destinée à couvrir la terre... *Tout à coup* est inexact. Depuis si longtemps le Maître avait donné l'impression à ses disciples qu'il était le seul intermédiaire pour aller au Père, le seul prêtre parce que le seul Fils. Il leur avait fermé toutes les autres

(1) Cette synthèse, à la condition de se maintenir dans ces généralités, est indépendante de la solution que l'on adopterait pour le problème toujours discuté de savoir si le Sauveur a célébré ou non un véritable repas pascal le soir du dernier jeudi, la veille de sa mort. Il suflit que la Cène, et c'est certain, ait eu lieu dans le cadre des fêtes de Pâques, et que. Jésus ait donné à ce souper d'adieux un caractère profondément religieux : or, ceci est plus que vrai : *sciens Jesus quia venit hora ejus...* Pour la suite de l'explication, les détails manquent dans l'Évangile, et il vaut mieux renoncer aux précisions. Voir quelques Indications intéressantes dans Fortescub, trad. Boudinhon, *La Messe,* Lethielleux, 1921, p. 533, et surtout Moreau, O. S. B., *Les liturgies eucharistiques,* Bruelxles, 1924, pp. 223 sqq.

routes d'accès trompeur, sauf la sienne : *Ego sum via... Ego sum panis vivus...*

Il n'est donc pas étonnant qu'il ait pu leur dire pour conclure enfin : désormais vous ne rendrez plus grâces que par moi, — ou si c'est encore par le pain et par le vin, — c'est parce que ce pain sera devenu mon Corps et ce vin mon Sang... ? Tel sera pour vous le geste liturgique efficace de la *nouvelle alliance, en attendant le grand banquet du royaume éternel dans la maison du Père.*

Cet accrochage rituel de l'Eucharistie à la liturgie juive, qui est si vraisemblable, s'est aussi conservé à la Messe, dont il révèle encore l'un des aspects et rappelle les origines. C'est encore par un cri et un chant d'actions de grâce que l'Église commence son sacrifice. Et sa prière qui doit s'achever en transsubstantiation débute comme si elle ne devait être qu'un remerciement, une *eucharistia,* comme disaient les Grecs. Et si ce dernier mot a fini par désigner le mystère tout entier, c'est bien la preuve que les Apôtres, dès le premier jour, ont conçu le souper du Seigneur comme l'Action de Grâces définitive, celle qui supprime toutes les autres et qu'aucune autre ne remplace :

« *Il est juste et digne, équitable et salutaire, de vous glorifier et de vous louer, ô Père, par Jésus-Christ, votre Fils, qui la veille de sa mort a dit :* Ceci est mon corps, — *parce que par lui, avec lui, et en lui, vous est tout honneur et toute gloire en runité du Saint Esprit. Amen.* »

C'est en partie à cause de cette naissance de la Messe au Cénacle, que nos Catéchismes ont le droit de dire qu'à l'autel Jésus-Christ s'ofTre à Dieu son Père par notre ministère. Car à la Cène, le Sauveur s'était vraiment donné pour le lendemain en holocauste vol mtaire, et avait ainsi enfermé tous ses mystères d s jours suivants sous le signe rituel et efficace que nous avons le droit de renouveler en sa

mémoire. La messe n'est possible que parce que ce soir-là le Christ *avait rendu grâces.* Il y eut une prière préa-ible avant *l'hoc est corpus meum.* Si les textes synoptiques ne l'ont pas rapportée, c'est qu'elle ressemblait en les supprimant à toutes les eulogies juives que la communauté primitive connaissait si bien. C'est à leur image que l'Église a construit la distribution mentale et verbale des grandes lignes de ses anaphores et de son *canon.* La liaison est ainsi établie entre les plus vieilles attitudes religieuses de l'humanité et la jeune liturgie de la religion nouvelle. Le Fils incarné avait d'abord mis son sacri lice, le sacrifice de son corps et de son sang, son corps unique, son sang tout entier, à la place de tous les sacrifices rituels de la Loi. Demain, dans trois jours, sa mort et sa résurrection mettraient fin à toutes les religions périmées, même à la religion de Moïse. Ce soir, sa prière exaucée, son geste efficace se substituaient déjà à tous les lévitiques abolis. On ne détruit que ce qu'on remplace. Sa passion remplacerait toutes nos adorations imparfaites. Son Eucharistie remplacerait tous les cultes supprimés.

11 avait beau en effet demander à un détail des repas mosaïques les matières de pain et de vin dont il avait besoin, — derrière ces particularités juives, c'était l'humanité tout entière qu'il atteignait. Offrir à Dieu les prémices pures des dons reçus de Lui, y renoncer pour les Lui consacrer, obtenirde l'agrément qu'il leur accorde la sanctification qui les transforme en sacrements de salut, c'est le cycle ancestral de tous les sacrifices historiques, le cadre inévitable et naturel où ils finissent tous par venir, avec des variantes, s'inscrire ; c'est la démarche humaine et religieuse par excellence. Or cette attitude, Jésus l'accepte. Il l'accepte, non pas seulement parce que demain, jour de la Parascève, et les jours suivants, les deux phases de son mystère, immolation sur terre, exaltation au ciel, sur terre, et aux enfers, vont

reproduire en les agrandissant les deux thèmes, les deux moments, douloureux et glorieux, du problème de l'homme et du péché de l'homme, en face de Dieu. Mais il l'accepte, parce que dès ce soir il inscrit ce mystère en un sacrement dont la ligne est celle que suivaient déjà, pour monter au ciel et en redescendre, toutes les hosties, toutes les oblations des hommes. Et la jeune Eglise n'aura qu'à imiter ce qu'avant elle essayait la vieille synagogue, et derrière la synagogue, l'humanité blessée, lamentable, mais optimiste jusque dans ses illusions tenaces et naturelles. Il n'y a rien à changer à ces usages, parce que tout y est transformé et sublimé, parce que dans les vieux gestes sacrificiels une victime nouvelle s'est insérée qui les remplace en les utilisant.

Rien à changer à nos usages, mais tout à modifier dans nos mœurs. La religion en esprit et en vérité a passé par nos chemins. Que ce pain et ce vin, avant de devenir les espèces visibles du corps et du sang du Christ, soient d'abord le signe (1) et le symbole de nos repentirs, de nos amours, de nos renoncements au péché, de nos adhérences à Dieu. Si purs, si frêles, si simples, ils n'en feront que mieux apparaître en vigoureux relief les sentiments de nos âmes qu'ils représentaient d'abord avant de servir de sacrement aujeorps du Sauveur. C'est dans ce sens-là surtout que le sacrifice des hommes va devenir le sacrifice du Christ.

Le sacrifice, c'est un signe, aimaient à dire les Anciens. Dans l'Eucharistie, c'est deux fois vrai. Signe de notre religion intérieure à l'offertoire et au delà, elle est aussi, à partir de la consécration, l'espèce ou le signe du corps du Christ (2), — parce

(1) Signe véritable parce que réellement coûteux, comme l'explique l'admirable théorie du P. de la Taille sur les honoraires de messes.

(2) L'hérésie protestante nous a rendu suspects ces mots de signe ou de figure appliqués à l'Eucharistie, car nous craignons en les appliquant au corps du Christ d'avoir l'air de nier la Présence Réelle. Le Concile de Trente n'était pourtant pas si craintif, car il se contente d'anathéma-

que le Christ s'est, fait pour nous notre hostie, lorsqu'il déposa toute sa religion personnelle de la Croix et du Ciel dans le plus pur de nos rits religieux, dans la prière eucharistique de notre pain et de notre vin : *passio Domini est sacrificium quod offerimus.*

Et grâce à son institution créatrice, les deux signes, le sien et le nôtre, n'en font qu'un. Son sacrifice du lendemain qui allait sauver le monde mieux que tous les holocaustes périmés des fils de Lévi, manquerait pourtant de ce revêtement liturgique qui s'appelle le signe rituel. C'est avec raison que M. Lepin, reprenant une idée de Saint Augustin, considère le Calvaire comme un sacrifice personnel ou direct, où la religion du Fils bien-aimé allait se réaliser en une immolation historique, mais sans cet appareil de symboles où les hommes jusqu'à présent enfermaient leurs volontés adoratrices et expiatrices. Ce serait un sacrifice, à découvert, l'on peut dire, plus parfait que toutes les

tïier ceux qui disent que le corps du Christ n'est présent gu'en signe ou en figure : *tantummodo esse in eo ut in signo vel figura.* De fait, les mots de signe et de figure, bien compris, bien interprétés, appartiennent traditionnellement au plus ancien vocabulaire eucharistique, car ils expriment du Mystère l'un des aspects les plus certains, le plus visible en tout cas, à savoir que le corps du Christ est présent sous un signe sacramentel, le signe ou l' « espèce » (species) de pain et de vin. Le corps du Christ est présent en réalité, mais sous un signe : et c'est le pain qui sert de signe, ou plus exactement dont les espèces servent de signe. Et en somme l'expression : l'Eucharistie est la figure du corps du Christ (à la condition de bien entendre qu'elle n'est pas *que* cela) a un sens très acceptable, si nous attribuons mentalement le fait d'être figure non pas au corps, mais aux espèces. Et comme l'Eucharistie est à la fois l'espèce du pain (signum) et le corps du Christ (res), la phrase n'est pas fatalement hérétique ; mais elle est. amphibologique. Ce double sens lui vient de l'obscurité de notre génitif : le signe *du* corps, qui veut dire aussi bien : le corps réel sous un signe, — que : le signe du corps absent.

Or les anciens Pères, les Pères Grecs surtout, obéissant à cette loi du réalisme sacramentel qui est l'un des points les plus certains de leur dogmatique, ont toujours entendu l'expression au premier sens, et n'ont pas l'air de supposer qu'on pût lui prêter le second. Voilà pourquoi leur vocabulaire eucharistique est si confiant. Enchantés de posséder les réalités divines sous des signes ou sacrements adaptés à notre nature humaine, ils parlent sans crainte du signe ou de la figure du corps du Christ, exactement comme nous parlons duSacrement du corps du Christ au sen· réaliste. Cette simple observation réduit à néant la seule objection

victimes anciennes, mais où les hommes, habitués à confondre le culte avec le cérémonial, aurait peine à apercevoir le sacrifice parfait de la religion définitive.

Et pendant ce temps ou plutôt depuis toujours, les vains holocaustes des hommes fonctionnaient à vide, signes sans réalité, gestes sans contenu, inutiles fumées d'encensoirs sans résultat, mais dont l'imagerie correspondait exactement à ces exigences de sensibilité et de vision qui sont la nature humaine elle-même en sa chair mobile, parlante et colorée.

C'est alors que d'un geste infiniment doux et fort, le Sauveur prit le plus pur des symboles humains, le vieux rit de Melchisédech, l'éternel sacrement issu de la faim et de la soif de nos bouches avides, — et dans ce signe enferma toute la rédemption : *sacramentum redemptionis.* Le signe des hommes devint le sacrifice du Fils, l'un dans l'autre ; la rédemption historique

qu'on ait jamais pu tirer du langage des Pères Grecs contre la croyance de l'Église à la Présence Réelle.

Le mot : antitype, qui est dans la question de l'épiclèse, la seule objection sérieuse contre la théologie latine du moment de la Transsubstantiation, a une histoire analogue. Il ne s'oppose pas à *type,* comme on serait tenté de le croire en français à cause du préfixe : *anti.* Le *typos* n'est pas un symbole dont *l'antitypos* serait la réalité. *Antitype* ne fait que nuancer et renforcer *type.* Celui-ci signifie symbole, signe ou figure ; antitype signifie symbole, signe ou figure *de.* Le pain dans l'Eucharistie, absolument, est type: ἐν τυπω του ἀρτου, dit saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XXII, myst. IV, 314. Relativement, il est type-du (antitype par conséquent), du corps du Christ. Il est vrai que le dernier mot (antitype) peut avoir aussi un sens passif, mais pratiquement la signification reste la même. Et la fameuse expression de la liturgie dite de saint Basile, dont les Grecs modernes depuis saint Jean Damascène tirent un argument en faveur de leur théologie de l'épiclèse consécratoire : τα αντίτυπα του σώματο , signifie simplernent : le sacrement qui figure le corps sens actif), ou si l'on veut : le corps qui est figuré par le sacrement (sens passif), et les deux au sens réaliste expliqué plus haut. En latin, en français, il n'y a qu'à traduire : le Sacrement du Corps du Christ. Et après tout, cette expression a aussi un sens actif : les espèces de pain servent de sacrement ou de signe au corps, — et un sens passif : le corps est signifié (ou sacramentalisé) par les espèces du pain. Et ces deux directions expriment le même dogme. Cf. *Hebr.,* IX, 24, et *I*a *Petr.,* Ill, 21. — Et dans saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* XX (myst. II), 6 ; XXI myst. Ill), 1 ; XXII (myst. IV), 3 ; XXIII (myst. V), 20. Cf. *Cat.,* XXI (myst. III), 6 ; *Cat.,* XIII, 19.

s'inscrivit en une liturgie quotidienne, et le pain et le vin des eucharisties antiques furent changés au corps et au sang du Christ. Demain, ce serait le sacrifice historique, sans liturgie, à nu, comme le corps du Sauveur lui-même sur la Croix, afin que la volonté du Père fût accomplie et que fût rachetée notre coupable humanité ; ce soir, au Cénacle, c'est l'institution du sacrifice à renouveler tous les jours, sur un autel, sur une nappe, avec des cierges et des chants, *sicut hominum natura erigit,* pour la joie de notre humanisme.

Hostie de notre sacrifice, Jésus en demeure aussi le prêtre. Et c'est finalement dans ce sacerdoce unique que se ramasse l'unité suprême que nous cherchons : non plus seulement celle de la Messe et de la Croix, — qui est suffisamment établie, — mais celle de nos Messes avec cette première Messe du Christ au Cénacle. Les gestes du Christ instituant les Sacrements, l'Église et toute la religion, ne sont actuellement valables et efficaces en nos mains que si le Sauveur, en sa qualité de Chef, continue de les accomplir par notre ministère. L'Église n'est pas simplement une héritière qui trouva dans son berceau une dot splendide et des gages d'amour ; elle est le corps même d'un jeune Chef vivant et présent en elle. Les membres de l'organisme mystique ne sauraient poser aucun acte utile sans l'initiative et sans l'impulsion de leur principe. A la messe, Jésus continue donc d'agir et de nous présider pour offrir à notre tête le sacrifice dont il est l'hostie ; comme dans les sacrements, ses gestes hérités ne sont sanctificateurs que parce qu'aux yeux du Père et pour nos âmes, ils continuent d'être les siens. Peu importe que nous prenions la parole en son nom pour commander à sa place : *ego te absolvo in nomine Domini ;* ou qu'employant le style de la citation, nous répétions ses paroles à la première personne : *hoc est corpus meum,* Certes, cette audace du prêtre parlant du corps du Christ, et disant : *mon*

corps, mon sang, est fière et étonnante ; mais elle n'est que la conséquence d'une autre hardiesse plus essentielle et d'une vérité plus fondamentale, en vertu desquelles l'Église tient la place du Christ, — *vices gerens Christi,* — parce que le Christ est toujours son animateur invisible et présent. On ne pourrait donc pas imaginer un sacrifice de l'Église dont le Christ ne fût pas actuellement le prêtre en même temps qu'elle ; ni par conséquent un sacrifice que le Christ n'eût pas institué en disant : *faites comme moi.*

Car sans cette création, comment pourrions-nous être assurés de posséder le vrai sacrifice du Christ, et de le posséder lui-même, comme victime, comme prêtre surtout ? Sa recopimandation d'agir en mémoire de lui était à vrai dire presque inutile : il avait tellement habitué ses disciples à l'idée que le royaume devait continuer tel quel par leurs soins jusqu'à son retour. Il n'est donc pas étonnant que les Apôtres aient, au lendemain de son départ, répété sa suprême Eucharistie avec les mêmes termes : *hoc est corpus meum.* Ce faisant, ils le retrouvaient sur l'autel comme victime ; pendant que prêtre, il agissait par leurs mains. Et les deux formules : *l'Église offre à l'autel le sacrifice du Christ ; le Christ s'offre à l'autel par le ministère des prêtres,* sont équivalentes. La Tradition l'a bien senti qui les a toujours employées l'une pour l'autre. Et la question de savoir si la Messe est le sacrifice du Christ ou le sacrifice de l'Église est un problème inexistant, parce qu'elle est heureusement ï'un et l'autre.

Les deux textes de l'institution sur le pain et sur le vin doivent être utilisés en théologie dogmatique, non pas seulement à côté l'un de l'autre, comme s'ils n'étaient que parallèles, mais l'un après l'autre, parce

que le second continue et renforce le premier. La pensée du Sauveur précise et grossit ses exigences en avançant. Sur le pain, il énonce une première esquisse du dogme nouveau, l'amorce impérieuse de ce qui va suivre : *son corps sera livré, et le voici.* Mais sur ce symbole solide du pain, il est difllcile d'exprimer tout le mystère de mort, car ce signe isolé n'est pas tout à fait suffisant. Alors, sur le vin, le Seigneur reprend son idée, la poursuit jusqu'au bout, et en même temps il continue l'institution. Le pain n'évoquait que le corps des victimes offertes ; le vin fournit l'image de leur sang qui coule. Sous cette espèce, la révélation peut achever sa course, en utilisant aussi le souvenir du sang répandu lors de la première alliance. — Cette lecture de textes en flèche explique que Ait. et *Mc.,* sur le pain, n'aient point cru nécessaire d'annoncer le mystère de la Rédemption, qu'aussi bien ils allaient affirmer aussitôt après, sur le vin, en termes presque plus clairs de *I Cor.* et *Le.* ; et inversement que *Le.* et */ Cor.* aient nommé d'abord sur le calice la nouvelle alliance, qui dans leur pensée, est le motif de la présence du sang du Christ. On s'explique beaucoup mieux aussi que les synoptiques n'aient pas hésité à introduire des variantes dans les textes de l'institution, puisqu'elles ne devaient pas nuire aux grands dogmes révélés par le Seigneur en cet instant décisif et suprême.

CHAPITRE TROISIÈME

La Tradition Eucharistique jusqu'au XVIe siècle.

Il existe entre les mains de ΓÉglise un sacrifice rituel et quotidien de la Rédemption, parce que le Christ a trouvé le moyen de nous donner de son mystère personnel, accompli au Calvaire et au Ciel, un dgne sacramentel, à là fois symbolique et efficace. Ce signe est symbolique, parce qu'il représente la Passion du Sauveur, et il est efficace, parce qu'il nous en applique tous les fruits, grâce à la présence de la même victime immolée. Réalisant ainsi chaque jour les résultats spirituels de la Croix, la Messe renouvelle *>armi nous chaque matin le sacrifice unique de Jésus-Christ.

Ainsi pensait toute la Tradition. Écoutons quelque temps cette grande voix, dont M, Lepin (1) a si ■yalement collationné tous les témoignages. On trouvera les textes dans son précieux volume, et iepujs lors, dans le *Dictionnaire de Théologie Vacant-Amann,* au mot : *Messe.* Citer une fois de plus les noms des Pères, indiquer les références, transcrire ncore les passages, ne serait plus de très grande utilité après ces travaux décisifs. Aussi bien c'est la ontinuité de la tradition qu'il faut faire toucher du doigt. Un certain appareil de présentation est nécessaire, servi par une intelligente typographie. Ces désirs exaucés sont chez M. Lepin.

On ne résiste pas cependant à la joie de relire encore

(1) M. Lepin, *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens z-puis l'origine jusqu'à nos jours,* Paris, Bcauchesne, 1926.

quelques phrases plus classiques que les autres. On connaît cette courte incise, jetée en courant et entre parenthèses par Saint Cyprien dans la longue *Lettre à Cécilius,* où il prend la peine de discuter à l'intention, de son vieil ami les arguments sans portée d'une hérésie aujourd'hui ridicule et morte. Il veut prouver contre les *Aquarians* de son temps que la Messe se célèbre avec du vin et non avec de l'eau. 11 s'attarde sur cette question alors actuelle. Et tout à coup, il insère cette remarque, qui est un bijou de précision et une vérité immortelle :

Passio esi enim Domini sacrificium quod offerimus. — Car c'est la Passion même du Seigneur que le sacrifice de notre eucharistie (1).

C'est notre dogme, avec toutes ses exigences, toutes ses obscurités si l'on veut, mais aussi tous ses rayons. Le verbe : *être,* triomphe dans la proposition, pour ne laisser de place à aucun compromis : *le sacrifice que nous offrons, c'est la Passion même du Seigneur.*

Il y a un autre texte, emprunté à la correspondance de Saint Augustin, qui résumait toute la tradition antérieure, autour duquel s'est ramassée à son tour la tradition des siècles suivants. *In Sacramento,* avait écrit l'évêque d'Uippone à son collègue Boni face deCataigne, *non solum per omnes Paschae solemnitates, sed omni die*

(1) Saint Cyprien, *lilt.* 63 *ad Cecilium de Sacramento Domini Calicis contra Aquarios.* — Il y a cependant une difficulté portant sur le sens exact du mot *Passio* dans cette lettre de saint Cyprien : le mot désigne-t-il la Cène du Cénacle, ou la Passion du Calvaire ? Mgr Batiffol, *Leçons sur la Messe,* Lecoffre, 1919, p. 176, tient fermement pour la première traduction, ce qui le conduit à une autre interprétation du texte, plus favorable au P. de la Taille qu'au P. Billot, et qui n'est pas celle que nous utilisons ici. Mais nous croyons que le mot *Passio (dominica),* dans la *lettre* 63, désigne tout ce qui s'est passé depuis l'entrée du Sauveur au Cénacle jusqu'au coup de lance sur la croix : cf. paragr. 8 : *Christus qui est petra finditur ictu lanceae in passione* · et. paragr. 6 : *leo de tribu Juda et recubet dormiens in passione* (lorsqu'il meurt) *et surgat.* Il est donc exagéré de restreindre le sens du mot *Passio* à la Cène et encore plus au récit de la Cène. — Le R.P. de la Taille est revenu sur ce problème dans *Recherches de Science Religieuse,* décembre 1931, pp. 576-581.

■*pulis Christus immolatur, nec utique mentitur qui* '*Perrogatus eum responderit immolari* (1). Sur l'idée - <sentiel!e de cette phrase : *in Sacramento Christus* ■*nni die immolatur,* tout le Moyen-Age s'est penché vec respect, et l'écho de ces paroles se prolonge à avers toute la littérature chrétienne. Les textes turgiques les plus anciens, surtout ceux des post-■mmunions, sont écrits dans les mêmes perspectives : sacrifice du Christ réalisé en sacrement (2).

Encore une fois, que nos anciens étaient heureux ur qui ces derniers mots étaient vraiment saturés de valeurs ! Ils savaient ce qu'est un signe, un symbole, .n sacrement. Ces noms-là n'étaient point dans leur vie religieuse des étiquettes sur des vases vides ou des formes incomprises.

Un signe, c'était un geste, une série de gestes et de aroles, une cérémonie ou des rites, qui permettaient u fidèle de communier au mystère rappelé et repré· uté par ce rit lui-même. Cette rencontre de la réalité · hée et de son image sensible, les cultes antiques avaient en vain et des milliers de fois, essayée et -rcrée. Lé judaïsme l'avait entrevue et figurée rnme une réussite à venir. Grâce au Verbe Incarné, n la tenait enfin. C'était l'institution sacramentaire.

fl) Sancti Augustini *Epist.* 98 (alias 33) *Bonifacio episcopo.*

t2) Voir dans *Did.* Vacant-Amann, au mot *Messe,* col. 970, dans article de M. Gaudel, la singulière fortune théologique et littéraire : ; texte de saint Augustin. Voici quelques points de rej ère empruntés i . volume de M. Lf.pïn :

: 1RCHASE Radbert (f 851) : Quotidie pro nobis Christus mystice – olatur, et passio Christi in mysterio traditur (Lepin, p. 48).

Yves db Chartres (f 1116) : Non mentiri eum qui dicit Christum -'ibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari (Lepin,

Alger de Liège (f 1130) : Immolatio Christi in altari non dicitur : i iterum occidetur, sed quod vera eius immolatio repraesentata idem - itari nunc quod tunc in cruce operetur... Sacrificium Ecclesiae non ...-i-at solo sacramento, vel corpore et sanguine Christi sine sacramento, utroque (Lepin, p. 19).

ktien (f 1158) : Christus immolatus semel quotidie immolatur *p.* 30).

Dieu dans la chair, du coup la vie éternelle dans un geste d'homme, la grâce dans le rit : tout le christianisme et aujourd'hui tout le catholicisme se résument en ce succès.

Cette incarnation de l'invisible dans le visible triomphe dans les deux sens (1), dans la direction qui descend du ciel en terre, c'est le sacrement proprement dit, le signe contenant la grâce ; — et dans la direction qui monte de la terre au ciel : une liturgie qui réalise pour nous la religion du Christ, etjc'est Γ Eucharistie-sacri lice.

La liturgie romaine, dans une oraison *secrète* d'une courbe admirable, appelle le saint sacrifice de la Messe : *sacramentum redemptionis,* le signe de la rédemption (2). Ainsi du moins sommes-nous obligés de traduire, depuis que le mot sacrement a été réservé aux sept rites collateurs de la grâce. Mais dans Saint Augustin et chez tous les anciens, ce nom s'emploie encore dans les deux directions, de haut en bas, mais aussi de bas en haut ; et la religion de l'Église qui monte de l'autel eucharistique jusqu'au trône de Dieu est le sacrement de la religion du Christ, donc le sacrement de la Rédemption. Le geste sacré du prêtre, parce qu'il est le geste institué par le Christ, réalise pour nous ce qu'il représente : *c'est un symbole efficace du mystère caché qu'il figure à nos regards de chair,* ou si l'on veut, *c'est le symbole qui, figurant la Rédemption, la rend efficace.*

Efficace pour nous, pour l'Église. Car Dieu n'en a plus besoin pour lui-même : la Passion et la Résur-

(1) Cf. Billot, S. J., *de Ecclesiae Sacramentis,* Rome, 6e édit., 1924, p. 590 : sacrificium convenit cum sacramento, quatenus quoddam sacrum signum est. Differt, quatenus sacramentum est signum causarum sanctificationis nostrae, sacrificium vero signum interioris cultus.

(2) *Missale Romanum,* 8 *noo., ocl. Omn. Sanctorum. — Secreta :* Benedictio tua, Domine, larga descendat : quae et munera nostra, deprccantibus sanctis Martyribus tuis, tibi reddat accepta, et nobis sacramentum redemptionis efficiat. Per Dominum... Cf. au *Bréviaire Romain,* onze Novembre, office de saint Martin de Tours, 2d noct., leçon IV, au *répons :* dum *sacramenta* offerret beatus Martinus, globus igneus apparuit super caput ejus.

rection historiques de son Fils lui suffisaient. Cette idée que le sacrement est à l'usage et pour l'utilité des fidèles est encore une note qui fait essentiellement partie du concept de sacrement, et que les Anciens omprenaient sans peine. Aujourd'hui sans doute les canonistes, pour résoudre leurs cas de conscience, répètent à tout bout de champ : *sacramenta propter homines.* Mais ils ne savent peut-être plus assez quelles profondes pensées mystiques se cachent derrière cet dage commode, et quelle métaphysique religieuse le soutient. Les sacrements ont pour but de mettre à la portée des hommes des réalités spirituelles qui subsistent sans eux, sans les hommes et sans les sacrements. Ceux-ci ne créent pas les mystères qu'ils reproduisent, mais ils nous les mettent dans les mains sous forme de grâces. Si la Messe est le sacrement de notre Rédemption, elle n'a donc pas pour but de recommencer celle-ci, qui fut bien faite dès le premier 3up, mais de nous en procurer les bienfaits en nous la donnant, en la faisant descendre sur notre autel.

O splendeur des rites chrétiens ! Qui nous racontera la richesse incluse en vos formules et dans vos lignes, rui frappant l'air, les yeux, les oreilles, accomplissent n même temps dans les âmes les choses invisibles :ont elles dessinent extérieurement l image symboque ? Retrouverons-nous jamais la ferveur de la : à de nos ancêtres qui vivaient familièrement en unpagnie de ces mystères, et, rythmant leurs sensalons charnelles aux exigences des ascensions de leurs l mes recueillies, unifiaient ainsi toutes leurs puissances animales et spirituelles, sous l'action de la grâce ? La réation, en ces moments bénis, redevenait soumise jmme aux premiers jours de l'innocence du monde, isque la matière s'accordait en toute exactitude aux xigences de l'esprit. La fantasmagorie des choses xtérieures, qui aujourd'hui nous arrache sans cesse Dieu et à nous-mêmes, laissait place à la concor-

dance parfaite de la chair et de l'âme, la première s'offrant à l'eau, à l'huile, à l'imposition des mains, pour que la seconde fût purifiée, fortifiée et consacrée. Le corps descendait au baptistère, et par l'invocation des trois Personnes de la Trinité, le néophyte remontait animé d'une grâce divine et neuve. Tombeau du vieil homme, sein maternel du nouveau, bain sacré de la renaissance selon l'esprit, les anciens multipliaient les mots les plus forts pour exprimer cette coïncidence absolue du symbole et de la grâce, dont l'espoir les avait soutenus durant les longues épreuves du carême et du catéchuménat, et qui, en cette nuit de Pâques, les remplissait d'une joie totale. Et Tertullien prêtait à cette foi les ressources d'un latin réaliste, dont nos langues modernes, devenues trop discrètes, ont peine à traduire les audaces si vraies :

« La chair est le pivot du salut, disait-il. C'est elle qui attache notre âme à Dieu, c'est elle qui permet à l'âme d'être liée. On baigne la chair pour que l'âme soit lavée ; on oint la chair, pour que l'âme soit consacrée ; on signe la chair pour que l'âme soit munie ; et quand la chair s'abrite à l'ombre de l'imposition des mains, l'âme reçoit la lumière spirituelle ; la chair se nôurrit du corps et du sang du Christ, pour que l'âme se gorge de Dieu... L'onction nous court sur le corps, mais c'est l'esprit qui en profite ; et le geste du baptême qui plonge notre chair dans l'eau, opère dans l'invisible la délivrance de nos péchés... Oh ! l'heureux *sacramentum* que celui de nos ondes... Nous sommes de petits poissons nés dans l'eau à la manière de notre ιχθὺ Jésus-Christ ! » (f).

Ainsi cette pauvre chair de nos souillures ancestrales et personnelles, mais où gisent nos puissances d'imagination et de rêves, où coulent toujours, formidables et révoltées, nos sources de sensations et de colères,

(1) Trrtullien, *De resurrections carnis,* 8 ; *De Baptismo,* 1 et.7. Le latin est désespérant de concision et de puissance.

— la triste chair de nos péchés, acceptant de se prêter aux rites, se courbait sous les gestes, se livrait aux symboles, pour être pétrie, imbibée, accordée enfin aux mystères de Famé. Et le néophyte, dans cette eau du baptême, où, délicieusement chaste à cette heure divine, la nudité de son corps s'inclinait sous l'invocation trinitaire, — le néophyte se sentait à la fois mort au péché et enfermé au tombeau liquide, puis rené du Saint-Esprit et ressuscité ; il sortait des eaux, fils de la lumière, et, grâce aux onctions de l'huile sainte, athlète des combats invisibles, finalement oint du chrême royal du sacre chrétien. Toute sa vieille vie païenne du stade et des bains, des gymnases et des camps, muait en réalités spirituelles ; mais son corps était toujours présent pour soutenir le mystère qui passait par ses membres émus et purifiés. Et leur foi rappelait à nos pères qu'à l'heure où, sur leur chair frissonnante et soumise, le geste de l'Évêque descendait avec les paroles consécratoires ou purificatrices, une immense réalité intérieure, parallèle aux symboles, transformait leur âme suivant les lignes du même dessin. Et ce mystère était la vie même de Jésus, dont les rives du Jourdain jadis avaient recueilli la révélation.

Accomplir le signe, c'était réaliser la grâce. L'un portait l'autre, comme le corps soutient et contient l'âme. On enfermait toute la religion dans le geste.

Ah ! nous pouvons rire, malins que nous croyons être ! Mais l'humanité est contre vous, rieurs, et Pascal qui vous présente l'eau bénite pour vous donner à Dieu.

En tout cas, c'était la foi de nos pères.

Des joies semblables, mais en sens inverse, dans direction du sacrifice, vont secouer le prêtre qui

monte à l'autel eucharistique pour la célébration des saints mystères. De la tête aux pieds, depuis l'amict -qui le casque de sa blancheur jusqu'aux nobles plis de l'aube qui le serre à la taille, il a retrouvé avec les vêtements antiques, les attitudes de la vieille Eglise, orante aux catacombes. Et cette tunique, cette étole, cette chasuble, aujourd'hui stylisées et hiératiques, l'obligent en un instant à parcourir les siècles en recul pour s'accorder aux traditions. Le voici désormais soumis aux rubriques comme à un héritage sévère ; mais son obéissance aux rites, en disciplinant tout son être, l'enrichit soudainement de toute la ferveur religieuse des générations écoulées. Son corps tout entier se prête aux prosternements, aux génuflexions, aux baisers et aux élévations. Ses mains surtout, consacrées au temps de leur jeunesse par le chrême de l'évêque, appartiennent aux mystères qu'elles dessinent de leurs gestes fidèles. Sur la nappe de l'autel, un calice d'or et une patène, — un livre vénérable aux formules lointaines, — deux cierges, quelques flacons de vin et d'eau ; et au rythme des paroles commandées, ces mains toutes-puissantes de l'homme se joignent, s'ouvrent, bénissent, rompent, distribuent, comme il est écrit au missel. Le prêtre se sent au service de l'Esprit, et l'Esprit-opère par ses mains : tout est symbole, et tout est réalité. Le voilà bien, le voyageur de la forêt sainte dont parlait l'héritier prodigue du Parnasse (1). Sur ce carré d'autel, les mêmes gestes

(1) Baudelaire avait écrit

La nature est un temple où de vivants piliers
Semblent sortir parfois de confuses paroles ;
L'homme y marche à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Mais M. de Mun a donné, un jour, de ces vers fameux une interprétation chrétienne et sacramèntaliste : « ... Nul mieux qu'un catholique ne peut se reconnaître lui-même en ce voyageur de la forêt. Sa religion tout entière, quoi qu'en dise mon cher et aimable confrère Émile Faguet, l'invite à penser et l'exerce à méditer sur le sens profond des choses. Depuis le lever du jour jusqu'à son déclin, jusqu'aux heures mêmes de

saints, moulés au texte pour le sertir, scandés aux paroles pour les dessiner, esquissent les symboles des réalités invisibles ; et *le mystère du Verbe fait chair va, dans le sacrement visible, s'incarner de nouveau.*

Ce mystère, nous le connaissons. C'est celui qui va de la Passion par la Mort jusqu'à la Résurrection et l'Ascension, pour réaliser le sacrifice unique. Eh bien ! de par l'institution du Seigneur lui-même, seul auteur possible d'une telle magnificence, voici ce mystère tout entier enfermé dans les symboles efficaces des paroles prononcées et des gestes accomplis sur ce pain et sur ce vin pour les changer au corps et au sang du Christ. Qu'est-ce qu'un sacrement de la Loi nouvelle ? c'est une suite de signes et de gestes visibles qui, à cause de la volonté du Sauveur, contiennent intérieurement la grâce dont ils dessinent à nos yeux l'image. Qu'est-ce que l'Eucharistie, sacrifice rituel de la Loi nouvelle ? c'est une suite de signes et de gestes visibles, un ensemble de matières choisies et de formules saintes, qui, à causé de la volonté du Christ, contiennent le sacrifice dont ils dessinent à nos yeux l'image.

Celui qui, étant Dieu, a pu dans ses gestes et ses paroles d'homme enfermer la vie divine pour nous la communiquer à travers des symboles visibles, continue d'être assez puissant pour enfermer aussi toute la réalité de sa religion humaine et par conséquent tout son sacrifice sous un double signe sensible, celui du pain et du vin transsubstantiés. La merveille cette fois est même, en un sens, moins considérable, car il est moins étonnant de voir le Fils de Dieu recueillir toute la réalité de sa religion humaine en

nuit, marquées par la prière liturgique, il marche vers sa fin, environné de symboles. Tout les rappelle à son esprit, la splendeur des images fbliques, et la leçon vivante des paraboles évangéliques, et la forme de s églises, et le vêtement de ses prêtres, et les cérémonies de son culte. » -. de Mun, *Réponse au discours de réception d'H. de Régnier, Académie 'ançaise,* jeudi 18 janvier 1912.)

des symboles convenables, que de le voir déposer la vie divine en des gestes d'homme. Mais ce qui rend le mystère moins difficilê en soi est précisément ce qui le rend plus rebelle à notre intelligence. Car la vie divine, qui nous est communiquée sous le nom de grâce, nous dépasse tellement que nous nous résignons vite à ne pas comprendre comment elle nous vient sous un symbole efficace. Tandis que cette religion du Christ, qui s'est déroulée dans le temps, et dont les Evangiles nous racontent la douloureuse et glorieuse histoire, nous nous figurons quelquefois être capables de l'entendre. Et nous frémissons de ne pas saisir comment elle est là maintenant tout entière sur cet autel, non pas seulement en image et en figure, mais dans toute sa réalité. C'est bien ainsi pourtant. Mais pour l'admettre, il ne faut pas, comme les enfants, questionner pour savoir où se trouvent sur l'autel les clous, et les mains, et la croix, et l'Ascension et la Résurrection ; mais il faut accepter simplement, avec la foi de nos Pères, que l'auteur des sacrements, des signes et des gestes efficaces de la vie divine, pouvait aussi faire couler de la vie religieuse et sacrificielle dans des symboles choisis.

Sacramentum Redemptionis ! Comprendrons-nous la force de ces deux mots quand nous les relirons au Missel, et croirons-nous enfin que toute la Rédemption soit là, sous les signes qui la représentent ? C'est le sacrement du sacrifice du Sauveur, sacrement à la fois représentatif et efficace. Les anciens le disaient, l'admettaient, l'adoraient. Posséder le sacrement d'une réalité, quand ce sacrement vient du Sauveur, c'est posséder cette réalité, — d'une manière qui, comme le nom l'indique, est sacramentelle, c'est-à-dire à la fois symbolique et réalisatrice.

Nos controverses avec les protestants ont comme brisé la force de ce vocabulaire en morceaux lamentables. Lorsque nous parlons de symboles, nous pen-

sons maintenant à des apparences trompeuses, à des signes vains, à de mystiques illusions. Et voilà pourquoi nous n'osons plus dire que l'Eucharistie est le symbole du corps du Christ.

Mais nos anciens mettaient dans ce mot toute la vérité dont il dessinait à leurs yeux extérieurement l'image. Et ils concevaient qu'il y a pour l'homme deux manières de posséder une même réalité : telle quelle, en son déroulement historique : ainsi la Passion racontée par Matthieu, Luc, Marc et Jean;— et en sa nudité métaphysique voilée d'un symbole qui la rend à la fois réelle, présente, et dessinée sous nos images rituelles : telle la Passion du Sauveur sur l'Autel.

Ainsi, à cette question qui hante nos manuels modernes : « Comment la messe est-elle un sacrifice, et le sacrifice du Sauveur ? », ils répondaient : *symboliquement,* en mettant dans ce mot tout le réalisme dont à l'avance ils l'avaient rempli. Cette façon de parler, nous l'avons conservée dans l'expression encore universellement reçue de sacrifice non sanglant, que nous appliquons à la Messe par opposition au sacrifice sanglant du Calvaire. Le sacrifice non sanglant, c'est le sacrifice sacramentel ou sous un sacrement.

C'est à la fois le même que le premier et un autre. *Le même,* car s'il s'agit de l'histoire du Christ, oblation, immolation sur le Calvaire, retour au ciel et réception par le Père, ce mystère n'a eu lieu qu'une fois, et comme tel, il est toujours présent devant Dieu : *semel oblatus est, semper vivens.* Il n'y aura jamais qu'une Rédemption. *Un autre,* parce que dans la mesure où un sacrement suppose une liturgie, des rites, et même un ministre et des assistants, il faut bien dire que cette messe-ci n'est pas cette messe-là, et que ni l'une ni l'autre ne sont un sacrifice sanglant.

Celui-ci, historiquement, ne recommence pas. A

quoi bon le répéter comme tel ? Rien ne peut empêcher que le Fils de Dieu ne soit mort sur une croix, et que mort, il ne soit ressuscité. Cet événement est toujours devant les yeux du Père, et cette victime est toujours vivante pour notre salut.

C'est ce sacrifice que l'autel reçoit tout entier, pour nous y faire participer. 11 le reçoit sous un symbole. El dans ce sens-là, il le recommence, autant de fois que c'est nécessaire pour en distribuer les fruits et en procurer le bienfait à la chrétienté d'aujourd'hui.

Ainsi le sacrement multiplie le sacrifice, mais à sa manière, qui est sacramentelle, et qui consiste à reprendre sans remplacer, à répéter sans faire double emploi. Il communique aux hommes de ce temps un mystère antérieur dont ils ont toujours besoin pour être sauvés.

Ainsi entre le Calvaire et l'Eucharistie, il ne faut pas créer cette opposition qui additionnerait des quantités semblables mais distinctes. Car nous n'avons pas ici de simples copies d'une réalité unique. Mais nous avons des symboles efficaces d'un mystère préalable.

Décidément, ce langage chrétien est terrible. Il dit tout, il ose tout, parce qu'il croit et affirme tout ce que le Fils de Dieu nous a enseigné. Mais, pour bien entendre cette révélation, il faut entrer dans son génie. L'avenue pour y pénétrer, c'est traditionnellement la route du rile sensible efficace du sacrifice qu'il représente.

En effet, lorsque nous disons : *efficace,* il faut entendre : efficace pour nous, à notre usage, à notre disposition. Car la messe ne refait pas la Rédemption, qui fut très bien faite et achevée du premier essai. Mais elle nous permet d'entrer dans ce grand œuvre de

salut et d'en retirer le bénéfice. Elle n'a pas à recréer de toutes pièces une nouvelle immolation de Jésus comme si la première avait été insuffisante. Pensez donc à ce que fut le sacrifice du Christ ! Ce fut l'élan d'amour qui jeta le Fils incarné dans les bras du Père, à travers les ornières de la douleur et de la mort qu'avait creusées notre péché, et finalement l'installa à la droite éternelle dans une rencontre de gloire qu'a racontée *YÉpître aux Hébreux.* Et qui sommes-nous pour rééditer de pareils événements qui nous dépassent comme le ciel, la terre ? Par définition d'ailleurs, ils ne recommencent pas, et la Résurrection du troisième jour a depuis longtemps rendu impossible toute nouvelle immolation physique du Fils.

Il y a mieux à rêver que ces impossibilités inutiles.

Ce sacrifice unique, il faut le faire nôtre, c'est-à-dire y entrer nous-mêmes pour nous joindre à lui, et retourner au Père à notre tour dans un mouvement de religion qui prolongera la gloire de Dieu sans rien y ajouter. Et comme *sans le Christ nous ne pouvons rien jaire,* il faut que son sacrifice nous soit donné. Un sacrement institué par lui y suffira. Aussi bien, le premier sacrifice existe toujours. Depuis longtemps la croix historique a été déplantée du Golgotha, les bourreaux sont morts, Anne, Caïphe et Pilate n'existent plus, et le corps et le sang du Sauveur, réunis à son âme, sont ressuscités. Mais la victime demeure éternellement, avec la grande réalité de douleur incarnée et d'amour religieux qui soutiennent le drame qui domine et explique fhistoirc du monde. Et les fruits demeurent aussi de ce grand mystère, qui est celui de la Rédemption. Si nous pouvions obtenir efficacement communication de ces réalités, et, dans l'impossibilité où nous sommes ici-bas de les loucher de nos mains, les recevoir dans un symbole sacramentel qui nous les livrerait tout entières sans les profaner ni les diminuer ! — *Pauvre âme, c'est cela !*

La vérité se tient ici, comme toujours, au juste milieu de nos exagérations opposées, entre je ne sais quel ultra-réalisme qui à force de vouloir que Jésus meure une seconde et des milliers de fois, finirait par faire évanouir les réalités de l'autel dans un simple mystère de théâtre où l'on joue la Passion. Et peut-être un certain nombre d'auteurs du *folk-lore* chrétien au Moyen-Age avaient-ils imaginé de la sorte le sacrifice de la messe. Ils entendaient le cri de Jésus mourant au *Nobis quoque peccatoribus,* et ils l'avaient vu d'abord dépouillé de scs vêtements au moment où le prêtre découvre le calice à l'offertoire, puis cloué en croix au moment où le prêtre étend les mains à la préface du canon. N'a-t-on pas édité parfois des explications de la messe dans ce stylè-lù ? Arrière ces enfantillages ! Traduits en formules théologiques, ils ruineraient le dogme qu'ils voudraient exposer ; car en multipliant la mort du Sauveur, ils nous empêcheraient de posséder l'unique et véritable mort du Sauveur. Nous n'aurions que les copies du chef-d'œuvre disparu.

Mais il existe aussi, à l'autre extrémité, une sorte de sacramentalisme vide, où la messe serait réduite au pur offertoire d'une victime autrefois sacrifiée, sans aucune véritable reprise du grand mystère. Jésus est mort une fois, à Jérusalem, le 14 Nisan. Cette mort, grâce à la présence de son corps sur l'autel, nous en renouvelons à Dieu l'offertoire ; et c'est ce que nous appelons, d'un mot magnifique et trop ambitieux, le sacrifice de l'Eucharistie.

Cette fois-ci, la conception est déficiente. Car nous possédons à la messe la réalité même du mystère de la mort unique du Sauveur. Nous la possédons, non pas seulement parce que le présent, le passé et l'avenir se télescopant devant Dieu en un seul moment de regard unique, on peut dire que devant Dieu, Jésus meurt toujours. Explication insuffisante et

même fausse, car il s'agit ici de notre vision et non de celle de Dieu, il s'agit de Jésus en tant qu'il nous appartient, et non de la science infinie et totalement unifiée de Dieu.

Dirons-nous alors que Jésus ayant été immolé une fois sur le Calvaire, rien ne peut plus empêcher désormais que ce fait n'ait eu lieu ; et donc que nous offrons à l'autel quelqu'un qui autrefois a été immolé et qui est toujours par conséquent *ayant été immolé ?*

Cette conception est déjà plus riche et se rapproche de là vérité ; mais elle ne l'épuise pas encore. Les exigences de la tradition sont plus fortes, et la pensée chrétienne est à la fois plus simple et plus mystérieuse. En tout cas, Saint Thomas et, après lui, le Concile de Trente parlent en un autre style, le style sacramentel et réaliste : le signe de la Passion du Sauveur, institué par Jésus lui-même, nous applique chaque jour, grâce à la présence de la victime, les fruits de cette Passion, et de la sorte, prolonge jusqu'à nous son sacrifice et même son immolation. C'est le sens de la magnifique période qui constitue l'oraison de la messe de la fête du *Corpus Domini,* œuvre de Saint Thomas d'Aquin :

Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili passionis tuæ memoriam reliquisti, tribue, quæsumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuæ fructum in nobis jugiter sentiamus.

O Dieu, (1°) qui sous un signe sacramentel admirable, nous avez laissé le souvenir de votre passion, (2°) accordez-nous, s'il vous plait, de vénérer si bien le mystère de votre corps et de votre sang, (3°) que nous goûtions toujours en nous le fruit de votre rédemption.

Cette prière, aujourd'hui catholique, jaillie de l'âme religieuse du saint Docteur, ne faisait que reprendre dans le style liturgique la doctrine si simple et si forte

de la *Somme théologique,* IIIa p., q. 83, a. 1, où Saint Thomas, qui vient d'établir et qui suppose admis le dogme de la Présence Réelle, se demande si dans ce sacrement le Christ est immolé. Et il répond : *affirmativement,* pour ces deux raisons, les mêmes que le Concile de Trente devait reprendre plus tard au début de sa grande session XXII, consacrée au sacrifice de la messe. « La célébration de l'Eucharistie, dit Saint Thomas, s'appelle l'immolation du Christ pour deux motifs : le premier, parce qu'elle est une image représentative de la Passion du Christ, qui est la véritable immolation de celui-ci ... le second, quand on regarde l'efficacité de la Passion du Christ, parce que ce sacrement nous fait participer aux fruits de la Passion du Seigneur. C'est ainsi que s'exprime l'oraison *secrète* d'un Dimanche [c'est le, IXe après la Pentecôte] : *toutes les fois que nous célébrons la mémoire de cette victime, nous mettons en oeuvre notre Rédemption :* quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae Redemptionis exercetur. A la première façon, on pouvait dire que le Christ était immolé même dans les figures de l'Ancien Testament, et dans ce sens *ΓAgneau était occis depuis l'origine du monde (Apoc.* XIII, 8). Mais selon la seconde manière, c'est la propriété de l'Eucharistie que le Christ soit immolé au cours de sa célébration. »

Ah ! que ce texte est riche ! Puissions-nous à la fois nous contenter de sa richesse et n'en rien laisser perdre. Ses formules portent si loin ! — La Rédemption fut à la fois le don suprême du Père aux hommes et la satisfaction surabondante offerte par le Eils au Père ; le principe à la fois de nos sacrements et de notre sacrifice, le principe du sacrifice et du sacrement de l'autel, où elle va se réaliser tout entière. L'Eucharistie sera donc le symbole efficace de la Rédemption. Mais encore ? que signifie cette phrase ? Veut-elle dire que l'Eucharistie contient effectivement

la Rédemption, comme un sacrement ordinaire contient la grâce ? ou bien que l'Eucharistie rend la Rédemption effective en nous en communiquant les heureux résultats ? Cette dernière expression est celle que Saint Thomas préfère et le Concile de Trente aussi : c'est la plus claire des deux. Mais en réalité les deux propositions sont équivalentes. La Rédemption en effet n'est pas un traité de paix conclu il y a dix-neuf siècles entre Dieu et les hommes, et dont l'Église appliquerait les clauses aux enfants qui naissent et aux pécheurs qui se repentent, sans autre relation entre ce vieux contrat et notre salut, actuel qu'un lien de causalité et le respect d'une signature. Cette conception enfantine serait très proche des théologies protestantes condamnées dans la session VIe du Concile. — La Rédemption, c'est le mystère même de Jésus qui nous est intérieurement communiqué : quand ce mystère nous est appliqué, c'est comme s'il se prolongeait et s'étendait. Lorsque nous en bénéficions, c'est parce que nous y entrons à notre tour, emportés par son mouvement.

Nous ne pouvons donc pas bénéficier des salutaires effets de la Rédemption, sans posséder celle-ci en nous, sans la recevoir en communication, sans participer à ce qui est son essence, le mystère même du sacrifice du Sauveur.

Si donc il existe, de par l'institution du Sauveur, un rit symbolique qui nous applique les effets de l'unique sacrifice rédempteur, ce signe précieux contiendra effectivement la Rédemption elle-même ; — et le sacrifie que nous pourrons offrir dans ces conditions, ce sera le sacrifice même de la Passion rédemptrice.

A la lumière de ces principes, on admire déjà l'exactitude et le sens profond de cette expression courante du langage chrétien : *à la Messe, l'Eglise offre à Dieu le sacrifice du Christ.* Cette petite phrase ne veut pas

dire que le sacrifice du Sauveur ayant eu lieu au Calvaire et seulement au Calvaire, l'Église se contente désormais d'en multiplier Γoffrande ou l'ofïertoire sur tous les autels eucharistiques, comme un enfant peut recommencer cent fois d'oifrir à son père une aquarelle ou une broderie qu'il n'a dessinées qu'une fois et qu'il lui a déjà remis. Cette interprétation-là est beaucoup trop faible. Mais on veut dire que le sacrifice unique du Christ qui eut lieu au Calvaire et s'acheva dans le ciel, l'Eglise le fait sien, et dans ce sens-là elle l'offre : car offrir un sacrifice, c'est le *faire.* Et comme cette fois, il est déjà fait, l'Église, qui s'en empare, doit du moins, en le faisant sien, attirer en elle ce Mystère du sacrifice du Christ, et entrer en possession de ses effets.

Souvenir d'abord — ou image — de la Passion du Christ : *sub Sacramento... Passionis memoriam reliquisti ;* puis, grâce à la présence réelle *corporis et sanguinis,* participation aux fruits de la Rédemption : *Redemptionis fructum fugiter sentiamus* ; tels sont toujours pour Saint Thomas nos saints mystères au sacrement : *sub Sacramento... sacra mysteria.* Telles étaient les catégories familières de sa pensée rafraîchie aux sources auguslinienne et traditionnelles. Nous les retrouvons dans la *Somme Théologique* comme dans la *Collecte* de lOllice du *Corpus Domini.* Le saint Docteur suivait sans secousse ni effort, dans sa prière, les mêmes lignes mentales que dans son enseignement.

Trois siècles plus tard, en des années d'hérésies et de tempêtes, l'Église réunie en Concile à Trente devait se contenter après de curieuses délibérations dont M. Lepin a détaillé l'histoire, de reprendre telle quelle cette doctrine. Elle l'a même ciselée en un document qui est l'un des plus beaux de notre littérature théologique. Ce chapitre 1er de la session XXII®, où je ne sais quel humaniste traduisit en périodes d'un rythme flamboyant les phrases un peu sobres de Saint Tho-

mas, est une de ces pages divines avec lesquelles on pourrait reconstruire tout le christianisme doctrinal, si jamais celui-ci venait à disparaître. Mais si nouée que soit cette tapisserie biblique et scolastique, elle ne dépasse pas en résistance les affirmations de Saint Thomas : · le rédacteur a seulement subdivisé le premier motif indiqué par la *Somme,* en distinguant entre l'image et la mémoire de la Croix pour les affirmer toutes les deux'réalisées sous la figure des espèces visibles. Pour le reste, il n'y a pas de différence entre l'enseignement de la 11Ia p., q. 83, a, 1, et ce passage du *Concile de Trente* :

« Puisque sous le premier Testament, au témoignage de l'Apôtre Paul, la faiblesse du sacerdoce lévitique rendait tout achèvement impossible ; il a failli, conformément aux dispositions de miséricorde de Dieu le Père, qu'un autre prêtre selon l'ordre de Melchisédech se levât, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui fût capable d'amener à l'état de perfection consommée tous ceux qui devaient être sanctifiés. Celui-ci donc, notre Dieu et notre Seigneur, *bien qu'ielsï)* il dftt s'offrir une seule fois à Dieu le Père sur l'autel de la croix en passant par la mort pour y opérer la rédemption éternelle : puisque *pourtant {tamen)* sa mort ne devait pas éteindre son sacerdoce, — au dernier souper, la nuit où il fut trahi, — afin de laisser à son Épouse bien-aimée l'Église, comme l'exige la nature humaine, un sacrifice visible, qui représenterait le sacrifice sanglant qu'il allait accomplir une seule fois sur la croix, et en conserverait la mémoire jusqu'à la fin des siècles, et qui appliquerait à la rémission des péchés que nous commettons tous les jours la vertu de ce sacrifice salutaire ; se déclarant constitué prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, — offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, et sous les symboles de ces mêmes éléments, les livra aux Apôtres qu'il constituait

prêtres du Nouveau Testament, pour qu'ils pussent les prendre ; et leur prescrivit, ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, de les offrir, en leur disant : *Hoc facite in meam commemorationem.* Ainsi l'a toujours compris et enseigné l'Église Catholique. Car ayant célébré la vieille Pâque, qu'immolait en souvenir de la sortie d'Égypte la multitude des fils d'Israël, il a institué la nouvelle Pâque, à savoir lui-même, que l'Église par le ministère des prêtres doit *immoler* sous des signes visibles en mémoire de son passage de ce monde à son Père lorsque par l'effusion de son sang il nous rachète et nous arrache de la puissance des ténèbres pour nous transporter dans son royaume... (1). »

Que de temps l'on aurait gagné peut-être si pour expliquer les canons 1 et 3 de cette session XXII, on s'était simplement reporté à ce chapitre 1er, écrit et promulgué par les auteurs même de la définition dogmatique et destiné à servir de cadre et de commentaire à celle-ci. — Et pour convertir les Protestants d'alors et d'aujourd'hui, cet exposé-là ne valait-il pas tous les arguments; toutes les preuves, et toutes les discussions ?

(1) Lee théologiens del'Ordre de Saint Dominique, lorsqu'ils échappent à l'influence des théologiens de la Contre-Réforme en cette matière, retrouvent tout naturellement la grande tradition thomiste :

« ... [Le Christ] n'a pas fait de la Messe un sacrifice extérieur qui se superposerait en quelque sorte au sacrifice de la Croix et ferait double emploi aveclui.Pourquoidonc deux sacrifices quandil estpossible de n'en avoir qu'un qui, à lui seul, dépasse en valeur impétraloire et propitiatoire tous Iss sacrifices imaginables ? Ce que le Christ a fait, c'est tout simplement de donner au sacrifice de la croix, désormais invisible, un revêtement symbolique, qui le traduirait extérieurement à nos yeux, san? que les symboles puissent nuire à la réalité du sacrifice, mais de façon au contraire à ce qu'ils fissent corps avec elle, en en dessinant exactement les contours...

Mais il ne s'ensuit pas que la Messe ne soit qu'un symbole de sacrifice. Elle est un sacrifice réel, le Sacrifice de la Croix continué... »

R. P. Gillet, O. P., dans un article sur *Les Harmonies de la Transsubsl intiation,* dans *Revue des Sc. Phil, et Théolog.* [deKain], 20 avril 1914, p. 263.

Celles-ci, hélas ! ne manquèrent pas. Elles encombrent aujourd'hui nos manuels; ailleurs elles se dissimulent sous les phrases vaguement édifiantes des ouvrages offerts à la piété des fidèles, à moins qu'elles ne s'achèvent, découragées, en aveu d'ignorance et de faillite.

CHAPITRE QUATRIÈME

La déroute et les fausses pistes.

Que s'est-il donc passé ? Et pourquoi fallut-il que le courant, que le Concile de Trente venait de canaliser, se perdît aussitôt en ruisseaux sans énergie ni profondeur ? — La controverse avec les Protestants fut la cause de cette dispersion de forces. Comme l'a dit un théologien contemporain, « la nécessité de né pas dépasser, au point de départ d'une discussion, ce qui est concédé par l'adversaire, risque de donner [du sujet] une notion, qui sans être fausse, n'est pas complète... Et la perspective apologétique est rarement la meilleure pour approfondir un problème. »

En somme, on était en possession d'une formule antique qu'il fallait entendre au sens où les Anciens et le Concile de Trente l'avaient toujours comprise : la formule de l'immolation sacramentelle, où le substantif et l'adjectif réagissaient l'un sur l'autre pour s'expliquer mutuellement. Le caractère symbolique de l'immolation ne l'empêchait pas d'être réelle ; mais cette réalité, qui nous était donnée en sacrement, n'était point une nouveauté. Et ce signe neuf nous faisait participer à l'immolation ancienne.

A partir du jour où, sous la pression des méthodes imposées à la théologie par les objections protestantes, on se mit à traiter l'immolation et le sacramentalisme comme deux valeurs conjuguées mais séparables, on quitta la bonne route et le large chemin. Les uns, théologiens de la Flandre espagnole, en contact direct avec les adversaires, mirent l'accent sur l'idée sacramentelle, et crurent parfois pouvoir se contenter, pour apaiser les Protestants, d'une immolation en figure ou en *représentation.* Les autres, théologiens de

l'école italienne, pour mieux écraser les hérétiques lointains, soulignèrent le dogme du sacrifice, et cherchèrent à l'autel une immolation d'autant plus réelle, pensèrent-ils, qu'ils la montreraient nouvelle et distincte de celle de la Croix (1).

C'est fini. On est perdu. Les détails sont dans M. Lepin, dans tous les manuels. On essaiera ici une synthèse de ces mouvements. Après tout, ces théologies de l'Agneau mystique ne sont pas des conceptions ennemies et contradictoires, entre lesquelles il faudrait choisir, mais ce sont les volets dispersés du polyptyque des frères Van Eyck. Des chanoines pudibonds et un empereur sacristain ont laissé partir à Bruxelles, à Berlin, à Paris, les fragments épars du chef-d'œuvre. Le morcellement eut du moins cet avantage que pendant les tristes années de la séparation, chacun des panneaux reçut, dans les musées étrangers où il s'égarait, les honneurs et les soins dus au rétable complet ; il fut traité avec amour et étudié avec orgueil. Mais c'était au détriment de la vision unique, la seule vraie. Il est temps aujourd'hui de restituer à *Saint Bavon* son trésor intact, et de rapprocher les volets parallèles, de les expliquer les uns par les autres, en éclairant leur coloris de la mutuelle beauté de leur composition sagement équilibrée (2).

(1) De la Taille, *Esquisse,* pp. 17-18.

(2) On risque le tableau ci-joint. Ces sortes de résumés synoptiques, qui font la joie des élèves à l'heure de la préparation des examens, constituent généralement à l'égard des auteurs qu'on étend tout vifs lans -ces lits de Procuste, la plus douloureuse des injustices : car il est bien sûr qu'on n'obtient ces schémas commodes qu'à la condition de supprimer tout ce qu'il y a de personnel dans les systèmes que l'on met en balance. On voudra bien par conséquent ne pas mesurer le respect et l'attention que méritent les grands théologiens dont les noms paraissent ici, à la largeur et à la place du compartiment qui leur est accordé. M. Lepin, par exemple, tout en concevant le sacri fice comme une *donation agréable à Dieu,* n'ignore pas du tout la place de l'effusion du sang dans lus sacrifices expiatoires, etc... M. Lepin, dans son ouvrage déjà cité, a d'ailleurs contribué beaucoup à rendre aux anciens auteurs la justice qu'ils méritent : Vasquez, entre autres, y soutient une doctrine autrement riche que celle que les manuels avaient bien voulu lui laisser.

Un premier groupe de théologiens avait cherché avec raison dans les signes sacramentels une ressemblance symbolique avec le Calvaire, mais ils avaient fait consister le nouveau sacrifice uniquement dans cette image, comme si une ressemblance pouvait par elle-même créer une vérité. Cette similitude, on l'avait rêvée aussi vive que possible, comme si l'on avait pu, en donnant dé plus en plus l'illusion de la réalité produire cette réalité. — Ainsi d'abord timidement Vasquez, mais résolument Lessius, et derrière eux la Flandre, les Pays-Bas Espagnols, soulignant l'adjectif *mystique,* pris comme synonyme de *symbolique,* et érigeant le symbolisme à la dignité d'un sacrifice à cause de sa ressemblance avec celui-ci.

Puis, tout à coup, sous la pression même de cette théorie qui s'exaspère en se développant, un subit exhaussement de terrain se produit. Ce n'est plus seulement parce qu'elle contient une image du Calvaire que l'Eucharistie est un sacrifice ; mais parce qu'elle est elle-même une autre immolation physique. Lessius avait parlé d'une image qui se transformerait en réalité, si elle le pouvait. Cette virtualité, de Lugo croit la trouver existante : il y a une nouvelle immolation à l'autel. Il y a de la mort sur le corporal : *semper* moriens *ad interpellandum pro nobis.* Ainsi s'exprimerait l'école italienne : elle s'échauffe, elle s'enflamme, elle se grise de sa propre éloquence factice, elle étend le Christ sur l'autel comme le plus adorable des gisants. Seulement, mauvais signe ! — une seule espèce lui suffirait à la rigueur pour réaliser ce nouvel anéantissement de notre Sauveur. Et le panneau de l'immolation, contemplé à part, fait presque évanouir celui du sacrement.

Et ainsi cette précieuse formule de l'immolation sacramentelle, si riche par son contenu, si pauvre et si lamentable quand on songe aux traitements qu'elle est en train de subir, se prête successivement à une

série d'interprétations qui sont toutes fausses·par la volonté qu'elles affirment de s'isoler de leurs voisines. Immolation sacramentelle, donc symbolique, donc mystique, c'est-à-dire insaisissable et purement en figure. — Immolation sacramentelle, donc réelle en image et en désir, mais irréalisable en soi, donc virtuelle. — Immolation sacramentelle, immolation que le sacrement impose au corps glorifié du Christ, par une nouvelle modification physique et humiliante de la victime.

A cette étape suprême du cercle fatal, d'autres théologiens, plus délicats, protestent. C'est trop fort ! s'écrient-ils, écœurés à la vue de cette sorte de cadavre de leur Sauveur étendu sur l'autel de leur messe matinale. Mais emportés par le tourbillon, ils ne songent pas à revenir en arrière. Ils croient seulement que de la suite du sacrifice du Christ, on pourrait détacher un élément plus spirituel, en relation assez étroite pourtant avec l'immolation de la Croix pour qu'en le répétant, l'on pût posséder celle-ci sans la recommencer. Ce geste sauveur, c'est l'oblation. Celle-ci est décidément l'immolation sacramentelle que l'on cherche. Les uns la prennent à la fin du mystère de la Rédemption, au Ciel, où le Christ continue de s'offrir, et la transportent sur l'autel ; les autres l'aperçoivent au commencement, à la Cène, où le Sauveur livra tout son corps et son sang en holocauste prochain à la gloire de son Père.

Le cycle est achevé. Ramené à la Cène où le Christ institua la divine Eucharistie, la théologie pourra recommencer à tourner dans le même sens. Quelques variantes donneront l'impression d'un renouveau. En réalité, nous sommes à ce rouet qui a fini par fatiguer l'inaltérable patience de M. Lepin lui-même.

Il faut échapper à ce labyrinthe de systèmes sans passé et donc sans avenir. Il y a quelque part une issue libératrice qui nous rendrait à l'air libre et au

grand chemin. Il y a une autre interprétation possible de l'immolation sacramentelle. C'est la doctrine du symbole efficace. Un signe institué par le Christ est assez riche pour contenir la réalité à laquelle il ressemble. Son extraordinaire pouvoir lui vient non pas précisément de cette ressemblance, si touchante qu'elle soit à nos yeux, si délicate qu'ait été le choix du Seigneur, mais de cette institution même par le Christ. C'est un signe qui, à cause de son auteur, possède la valeur qu'il signifie (1).

On peut dire que c'est aujourd'hui une tradition retrouvée et renouée (2).

(1) Le signe sacramentel n'est pas efficace parce qu'il ressemble symboliquement au mystère qu'il va produire. Il est efficace parce qu'il a été institué par le Christ. Mais comme il a été choisi et institué par celui-ci à cause de cette ressemblance, sa causalité lui vient pour finir à la fois de son auteur et de sa ressemblance avec ses effets.

De même le signe eucharistique n'est pas le sacrifice du Calvaire parce qu'il ressemble symboliquement au sacrifice du Calvaire. Il est un sacrifice parce qu'il a été institué comme tel par le Christ, lequel l'a choisi à cause de la ressemblance des espèces avec l'appareil extérieur de son immolation et avec les figures annonciatrices de l'Ancienne Loi. Dans ce sens-là (qui n'est pas le sens pauvre de Vasquez) la Messe nous livre le sacrifice de la Croix parce qu'elle représente bien celui-ci.

Or, si l'on met à part le système de Lessius, qui est hors de jeu à cause de son peu de résistance théologique, on peut dire qu'aucun des systèmes étudiés dans les manuels, sauf celui du Père Billot, ne parvient à faire dépendre la réalité du sacrifice de la Messe de sa ressemblance avec celui de la Croix. Chez de Lugo, dans l'École Française, et peut-être (j'en suis moins sûr) chez le P. de la Taille, la Messe 1° représente la croix grâce à ses deux espèces, — et 2° elle est un sacrifice. Mais on ne voit pas de lien entre ces deux propositions : si »es deux espèces sont nécessaires à la ressemblance, elles ne le sont pas à la réalité : l'une d'entre elles suffirait seule à la vérité du sacrifice. Chez le Père Billot, le lien est beaucoup plus nécessaire, parce que l'auteur permet d'appliquer au sacrifice, — en sens inverse, et en distinguant le mode de causalité, — la théologie bien connue et bien achevée du sacrement, — qui est à la fois signe symbolique et signe efficace, — efficace à cause du choix du Christ qui l'a choisi parce que symbolique. Cette vigueur d'unité dans le système nous avertirait déjà que nous sommes avec Billot dans la ligne de la grande tradition, et que c'est dans cette direction qu'il faut retrouver le bon chemin.

(2) Le tome IX *deVHistoire littéraire du Sentiment Religieux en France,* par Henri Bremond, prouve splendidement, au chap. II, § 2, *Le Saint Sacrifice,* que cette tradition n'a jamais été véritablement perdue.

CHAPITRE CINQUIÈME

Le retour à la Tradition.

Le premier auteur de cette victoire fut le R. P. Billot, S. J., dans son enseignement au Collège Romain. D'un geste décidé, il déplace le front mort de controverses stériles, et du coup il retrouve des provinces entières de notre vieille doctrine : la valeur du signe comme tel, les espèces eucharistiques intervenant pour nous donner un sacrifice réel, qui n'impose au Christ aucun changement physique ; — l'importance essentielle de la transsubstantiation ; — la relation de la Messe au Calvaire, pour établir la valeur propitiatoire de l'Eucharistie ; — et cette possibilité pour nous de posséder deux fois le sacrifice du Christ, sous ses espèces propres, et sous des espèces sacramentelles : par cette dernière porte, c'est toute la tradition qui rentrait triomphante au palais de la théologie.

Le P. de la Taille devait trouver plus tard que cette position péchait par défaut, *per defectum.* C'est sans doute qu'à ses yeux le P. Billot souligne trop l'importance du signe sacramentel. Mais elle était si oubliée ! Si nous retrouvions tout à coup les Hexaples d'Origène, n'en oublierions-nous pas quelque temps la Vulgate de Saint Jérôme ?

En tous cas, le P. Billot, au lieu de ne voir à travers ce signe que l'image ou la virtualité d'une immolation, y trouve une immolation véritable. Et il s'arrête à temps pour que cette immolation ne soit pas indépendante de celle du Calvaire, et surtout pour qu'elle ne fasse subir au Christ aucune modification. Dans la dernière édition de son *de Sacramentis,* sous la près-

sion des critiques respectueuses, mais très nettes, du P. de la Taille, il est même parvenu à donner à sa pensée une précision et une forme nouvelles, qui préparent pour demain un sondage plus profond encore de la doctrine :

Oblatio cænæ (quæ est prima ac prototypa sacrificii missæ celebratio) opponitur sacrificio crucis sicut repræsentativum repræsentato, sicut memoriale objecto in perpetuum memorando, sicut id quod in finem usque repetendum ac continuo frequentandum praecipiebatur, ei quod semel tantum erat peragendum, nusquam iterandum.

L'offrande de la Cène... s'oppose [au sens scolastique] au sacrifice de la Croix... comme *le représentatif au représenté* ; comme le mémorial à l'objet qu'on doit à jamais commémorer ; comme ce qui se renouvellera et se répétera sans arrêt jusqu'à la fin sur l'ordre du Christ, à ce qui devait être une seule fois accompli sans réitération possible... (p. 602).

Habet consecratio veram in se sacrificii rationem, formaliter et praecise secundum quod est incruenta Christi immolatio, crucntæ immolationis crucis repræsentativa, per sacramentalem seu mysticam corporis a sanguine sub distinctis spéciebus panis et vini separationem (1).

La consécration possède en soi la véritable essence du sacrifice, formellement et précisément en tant qu'elle est une *immolation* non sanglante du Christ, représentative de l'immolation sanglante de la croix, par la séparation *sacramentelle ou mystique* du corps et du sang sous les espèces distinctes du pain et du vin. (p. 621 et 632).

Cette sixième édition du tome 1er *de Sacramentis* apparaît peut-être plus remarquable encore dans ses suppressions que dans ses additions. L'auteur dans ses

(1) Billot, S. J., *De Ecclesiae Sacramentis,* tomus prior, Roma, 1929 (editio sexta ancta et emendata), surtout po. 601-605.

préliminaires sur le sacrifice en général, a biffé dans le 111° tonte une page dont ses disciples avaient souvent abusé pour édulcorer sa doctrine sous prétexte de la vulgariser. Il y avait là peut-être des reliques de Vasquez auxquelles l'auteur donnait un sens nouveau et acceptable, et scs lecteurs une signification archaïque et étroite, mais commode à exposer : le sacrifice de la croix était expiatoire, le sacrifice de la messe ne l'était pas, à cause de la différence des espèces ou figures sous lesquelles ils sont offerts l'un et l'autre. Tout cela a disparu, et a été remplacé par une précieuse note sur les rapports entre l'oblation et l'immolation. Et il reste que la Messe, tirant toute sa valeur essentielle du Calvaire dont elle est le signe, ne fait pas injure à la Croix en prétendant utiliser, c'est-à-dire réaliser pour nous, les effets, même expiatoires, du sacrifice du Golgotha.

Pourquoi, dans ces conditions, le P. Billot a-t-il si peur d'employer l'expression : *unité du sacrifice à la Croix et à la Messe,* qui est acceptée par Saint Thomas (1), consacrée par le *Catéchisme du Concile de Trente* (2) et par beaucoup de catéchismes diocésains ? Nous avons beau compter la durée de nos existences humaines par jours successifs, par levers et couchers de soleil ; le grand astre qui brille là-haut toujours le même n'en est pas moins unique. — La difficulté vient toujours du sens précis à donner aux deux mots *immolation sacramentelle,* dont la signification varie comme les couleurs des plumes du cou d'un pigeon, suivant qu'on appuie sur le substantif ou sur l'adjectif, unis ou séparés dans le regard mental. Il faudra plus loin reprendre cette question. Mais auparavant, d'autres joies profitables nous attendent chez le P. de la Taille.

(1) IIIa p., q. 83, a. 1, ad 1um : unum sacrificiui»..

(2) *Calechismus ad parochos,* pars 2a, cap. IVum, *de Eucharisties Sacramento,* n° *76,*

La théologie du Père de la Taille est autrement riche et complexe que le pauvre schema où certains lecteurs pressés voudraient l'enfermer. Car, d'après lui, l'Église n'offre pas seulement à la Messe l'immolation du Sauveur, mais l'immolé, et l'immolé agréé, le « théothyte » éternel. Ensuite le système suppose une sorte de lien métaphysique, c'est-à-dire nécessaire, entre l'offrande de la messe et l'immolation du Calvaire. A la Cène, le Sauveur, en se dévouant, rendait son immolation du lendemain inévitable : *oblatio victimæ immolandæ ;* à la Messe, l'Église entre dans ce nœud de relations : son offrande suppose l'immolation du Calvaire, *oblatio oictimæ immolatæ ;* et, dans la mesure où une conséquence peut s'imposer à son principe, la Messe, née de la Cène, exige le Calvaire et se réfère essentiellement à lui.

Pour fortifier ce lien qui risquait de n'ètre pas très visible, le P. de la Taille enseigne que la Cène, dont la Messe est une réplique célébrée par l'Église, n'était pas seulement l'annonce sacramentelle de la Croix, mais une partie intégrante et même essentielle du Sacrifice du Calvaire. Grâce à cette vue ingénieuse et hardie, la Messe participe à l'unité ontologique qui existait entre l'offrande du Christ au Cénacle et son immolation sur la Croix, et qui de cette offrande et de cette immolation ne faisait qu'un seul sacrifice.

Ainsi toutes les parties de la théologie du P. de la Taille se tiennent fortement. Cette théorie de la Cène conçue comme une partie intégrante du Calvaire, qu'on aurait cru pouvoir séparer du reste du système, est réclamée par la logique et les besoins de la doctrine. Et c'est ce qui est terrible. Cette unité de la synthèse est une force. C'est peut-être aussi une faiblesse. Car si un point cède, toute la construction est ébranlée,

Or, en nous présentant l'Eucharistie du Jeudi soir comme le premier acte du sacrifice du lendemain, le P. de la Taille est obligé d'accentuer encore l'unité que la tradition a toujours aperçue dans le récit de la Passion, qui va du Cénacle au Calvaire. L'institution de l'Eucharistie fait décidément partie du sacrifice de la Rédemption. Et l'auteur se heurte en cet endroit au Père Billot, et peut-être, derrière celui-ci, au chapitre 1er de la session XXII du Concile de Trente, à *Yetsi* et au *tamen* désormais signalés comme deux écueils entre lesquels il faut passer (1).

On a peine à croire que l'institution de la sainte Eucharistie, utile à la révélation du dogme de la Rédemption, nécessaire à l'application quotidienne et liturgique des heureux fruits de la Passion, ait été

(1) A la place du passage capital de *VEsquisse,* pp. 18-19, où il est dit : « L'Église à la Messe immole mystiquement, c'est-à-dire sacramentellement, mais non effectivement le Sauveur », on pourrait dire :

L'Église immole effectivement le Sauveur, *distinguo :* effectivement et historiquement, comme firent les Juifs, *nsgo* · effectivement et sacramentellement, dans un symbole efficace, dans une efficacité sacramentelle, qui retient pour le faire nôtre le mystère de l'immolation du Christ, *concedo.*

Et alors ce qui suit dans le P. de la Taille, *loc. cil.,* va très bien : « Il suffit que le Christ, étant hostie de son sacrifice [historique], devienne par nos soins hostie de notre sacrifice [sacramentel]. Il est hostie sans nous : à nous d'en faire *notre* hostie. C'est ce que nous faisons, en reprenant à notre compte le geste de la cène. » Mais, contrairement à la note de cette page!9, notre immolationsymbolique, étanteffective, neselimite pas aux dehors sensibles du sacrement, elle ne reste pas extérieure au Christ ; et néanmoins elle ne modifie pas celui-ci intrinsèquement, car elle ne change rien à son état glorieux, qui n'est pas autre chose que son état de victime (donc d'immolé) glorifié. Possédant le glorifié, nous possédonc l'immolé, car il est tout un. Possédant la glorification, nous possédons l'immolation, car l'une est l'envers de l'autre, et sa conséquence : elles ne s'opposent pas, elles se supposent. — Ah ! si nous comprenions bien ce : *propter quod,* jeté par saint Paul aux Philippiens, II, 9, comme unifiant tout le mystère du Christ ! La glorification du Fils par son Père au jour de Pâques, c'est l'immolation voulue du Fils poussée jusqu'au bout. C'est le même mystère épuisé jusqu'à la fin. Et si ce n'était pas dans les termes avoir l'air de traiter peu sérieusement d'aussi adorables réalités, où la rédemption du monde et les joies de l'éternité sont suspendues, on dirait : que l'on saisisse le mystère du Christ par le commencement ou par la fin, on le prend tout entier. Et ce que Dieu a uni, l'homme ne le séparera pas.

nécessaire à la Rédemption elle-même. — Mais l'œuvre du Père de la Taille est trop riche ; sa conception traditionnelle du sacrifice en général est trop magnifique ; appliquée à la Croix et au Ciel, elle explique trop bien l'Écriture ; appliquée à l'Eucharistie, elle encadre trop parfaitement les textes et les rubriques de la liturgie, — pour que l'on ne revienne pas, longtemps encore, consulter ces pages de grand style et les exploiter comme une carrière de marbre fin. On y trouve une théorie des honoraires de Messes si heureuse qu'elle suffirait presque seule, en dépit de l'importance secondaire de la question, à justifier la théologie du sacrifice où elle vient s'appuyer. Et il y a dans les deux volumes, le latin et le français, une unité de pensée qui, à force d'exigences, décourage parfois le lecteur, mais qu'il admire et regrette même lorsqu'il croit devoir, sur certains points, y résister.

Cette synthèse d'unité, l'École Française l'avait-elle réussie ? — Et les grands maîtres du XVIIe siècle, superbes vieillards au pied du trône de l'Agneau, sont-ils parvenus à maintenir dans leur vision du Mystère éternel toute la richesse dont le Christ, au soir du Jeudi, avait rempli le sacrement de l'autel ? Leur théologie, toute fulgurante, toute essoufflée, les disposait peu aux succès d'harmonie. Héritiers d'un siècle imprégné d'un augustinisme extrême, ils étaient mal préparés, par leurs luttes mêmes contre Port-Royal, à maintenir leur définition du sacrifice chrétien dans n équilibre de sérénité. Et pourtant M. Lepin, grâce à un respect filial que nous respectons à notre tour, est rarvenu à extraire de l'œuvre du P. de Condren, dégagée des outrances qu'un éditeur janséniste lui -rêta sans doute gratuitement, une théologie de la messe tout entière suspendue au sacrifice du Ciel.

On peut simplement regretter que cette splendide construction repose sur une opposition partout avouée entre l'oblation et l'immolation. Le sacrifice du Christ au ciel ne consiste pas seulement dans l'offrande renouvelée de sa mort terrestre, dans une sorte d'offertoire *post factum* que le Fils ferait au Père de son immolation antérieure ; mais c'est l'état de rencontre avec le Père qui est la suite logique et le but véritable des immolations par lesquelles le Christ a passé, c'est leur conclusion même, ou plus exactement l'aspect glorifié et béatifiant de son mystère unique, qui était de venir au Père par le chemin des humiliations de la Croix, et d'être comme tel reçu par Lui. Chez nous, le mystère a eu une histoire et s'est déroulé dans le-temps. Aux regards de Dieu c'est un mystère total avec ses deux aspects, l'un qui vient de notre péché, l'autre qui résulte de la justice et de l'amour. Et c'est la conclusion finale, conditionnée par les immolations antérieures, qui est sans cesse présente aux yeux du Père, et qui le remplit d'une joie et d'un assouvissement infinis. La religion du Fils au ciel est en perfection. Elle l'était déjà essentiellement sur terre, mais dans une situation illogique avec elle-même, bien que logique avec notre péché. Maintenant c'est fini, *consummatum est.* Mais elle est achevée après avoir été ce qu'elle fut, à savoir humiliée et douloureuse jusqu'à la mort.

Et c'est bien, semble-t-il, ce que veut dire l'*Épître aux Hébreux.* Quand l'auteur sacré insinue que le Christ n'est vraiment prêtre qu'au ciel, il ne nie pas que le Christ l'ait été d'abord et toujours sur la terre.' Mais enfin, si l'on est surtout prêtre au moment où l'on offre le sacrifice, comme le sacrifice du Christ ne s'est *terminé,* n'a *réussi* qu'au ciel, c'est au ciel qu'il faut aller adorer le Fils dans la plénitude de l'exercice de ses fonctions sacerdotales. Et *YApocalypse* de Saint Jean, dans un autre cadre littéraire et même

théologique, aboutit aux mêmes conclusions avec la vision fameuse de l'Agneau Mystique. Seulement, *l'Épître aux Hébreux* voit de préférence la finale du mystère, le Christ prêtre parce que son immolation du Calvaire est achevée et suivie de sa glorification céleste. *L·'Apocalypse* au contraire, jusque dans l'apothéose, laisse réapparaître en transparence l'immolation passée, puisque c'est l'Agneau occis et source sanglante du bain mystique, qui triomphe au pied du trône éternel. Et vraiment dans nos langues humaines, où nous devons voir les deux aspects du mystère séparément, nous sommes forcés ou bien avec Saint Paul de dire d'abord la gloire sauf à rappeler la croix, ou bien avec Saint Jean de rappeler d'abord la croix quitte ensuite à la glorifier. Dieu seul voit tout le drame en unité parfaite.

Mais c'est tout le mystère que nous donne la messe, en unité parfaite, — immolation et oblation, mystère de mort et mystère de gloire. *Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem (hristi Filii tui Domini nostri tam beatse passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in cœlos gloriosæ ascensionis : offerimus...* C'est aussitôt après le récit de la Cène et la Transsubstantiation que ces paroles solennelles sont prononcées par le célébrant en son nom et au nom du peuple fidèle : « C'est pourquoi nous souvenant de la bienheureuse Passion de X5S. le Christ votre Fils, et en même temps de sa r ésurrection du fond des enfers, et aussi de sa glorieuse Ascension aux Cieux, nous offrons à votre Majesté suprême... » : tous les mystères du Christ • .nis en un seul et se réalisant tous de la même ZLcnière dans notre sacrifice.

Il ne semble donc pas que nous ayons besoin d'acheter les limites et les restrictions que le P. de laTaille -▮ M. Lepin, chacun de leur point de vue, se croient :.igés d'introduire dans leur vision de la messe-

oblation. La Cène n'était pas seulement le premier acte de drame du Calvaire : elle en était aussi le Sacrement ou le Signe ; la messe l'est aussi. Et ce signe est assez riche pour nous livrer le sacrifice entier du Christ. L'immolation ne s'oppose pas à l'oblation, pas même à cettè grande oblation finale du Ciel qui est l'aspect positif et béatifiant d'un mystère unique, à savoir la marche adoratrice du Fils vers son Père par les chemins d'immolation où notre péché l'attarda, et la rencontre joyeuse de la religion du Fils et de l'agrément du Père à l'heure consommatrice de la Résurrection.

Mais cette lecture respectueuse des trois grands auteurs contemporains ne saurait apporter simplement des résultats négatifs et critiques. De ces théologies imposantes, ne pourrait-on pas extraire, en les laissant réagir l'une sur l'autre, une synthèse où l'on retrouverait cette tradition ecclésiastique qui nous obsède depuis le début de ce travail. On est désormais d'accord pour ne plus chercher à l'autel une immolation physique réelle ou virtuelle, distincte de celle de la Croix, et qui apporterait (de Lugo) ou qui essaierait d'apporter (Lessius) au corps du Christ des modifications nouvelles. Ce consentement unanime des Maîtres modernes représente un gain considérable. Il peut servir de fondement solide à une construction satisfaisante. Les difficultés et les malentendus ne portent plus que sur les relations de *Yimmolation* du Calvaire avec le *signe* qui, à la Messe, nous en communique les heureux fruits.

M. Lepin présente le système le plus simple. Il n'y a pas lieu d'immoler le Christ à nouveau ; contentons-nous de l'offrir, ou plutôt qu'il s'offre par nos mains ; et cette oblation, suffisante pour qu'il y ait sacrifice,

nous vaudra tous les effets salutaires de son immolation.

Le P. de la Taille est beaucoup plus exigeant, 1) voit entre l'oblation et l'immolation un lien intrinsèque, où la première engage ou suppose la seconde, et il réclame, d'un bout à l'autre du mystère, une unité telle qu'il suffira à notre signe eucharistique d'oblation institué à la Cène, de prendre possession de l'immolé glorieusement agréé, pour que notre sacrifice soit complet comme le fut celui du Christ.

Le Père Billot détend ce système. La Cène ne fait plus partie du Calvaire. Elle en est, si l'on peut dire, une réplique anticipée, et elle institue le nouveau signe de l'immolation du Christ, *in specie aliena.* C'est celui que nous répétons sur l'ordre du Sauveur. Le Christ, en nos mains, est immolé grâce aux espèces, dont la séparation est le signe d'immolation nécessaire à tout sacrifice. Le rôle du signe est simplement de représenter ; il remplit ici très bien sa fonction. Comme d'aiûeurs le Christ a été historiquement immolé au Calvaire, et qu'il est présent sur l'autel, l'Eucharistie n'est pas un signe vide et stérile, mais fécond et profitable. Vasquez ne voyait à la Messe que la représentation, sous les espèces, de l'immolation du Christ, et s'en contentait. Billot voit sur l'autel l'immolation du Christ lui-même grâce au signe dessiné par les espèces.

Le Père de la Taille reproche à son illustre confrère de se contenter d'un signe alors qu'il faudrait une réalité. Peut-être suflirait-il de dire que la théorie Billot maintient un reste d'extrinsécisme entre le signe et la réalité. L'Église fait un geste d'immolation dans les espèces pendant que le Christ s'offre réellement à son Père. Cette coupure entre le symbole et son contenu n'a pas trop d'inconvénient chez le Père : Ilot, car au moment où il étudie l'Eucharistie-sacri- :.:e, il a déjà établi la Présence Réelle par Trans

substantiation. Il possède déjà le corps du Christ. Il n'a plus qu'à étudier les conditions sacramentelles de sa présence, qui se révèlent comme un signe d'immolation.

Mais l'objection du P. de la Taille est précieuse parce qu'elle éclaire les principes du débat. Au fond, les deux auteurs ne se font pas la même idée théorique de l'immolation ni du signe. Chez le Père Billot, l'immolation marque que le sacrifice est offert à Dieu ; elle précise, si l'on ose dire, le nom du destinataire (1). Chez le Père de la Taille, elle témoigne de notre état de pécheurs, elle est la signature des fils d'Adam. Aussi, chez le premier, l'immolation demeure extérieure au contenu réel du sacrifice (2), et comme elle n'est qu'une indication, elle peut être suppléée par une simple figure dans les espèces. Chez le second, elle fait vraiment partie, depuis le péché, du corps et de l'âme de notre religion. En conséquence les deux théologies n'ont pas la même conception du signe sacrificiel ni de son adhérence à l'essence intérieure du sacrifice : elles comprennent différemment le *signum visibile invisibilis sacrificii* dont parlait l'auteur de *la Cité de Dieu*. Le Père Billot incarne moins fortement la réalité dans le signe. L'immolation, qu'il

(1) Specialis ratio submissionis et reverentiæ prout Deum solum et nullum alium respicere potest, optime exprimitur dum fit oblatio per consumptionem exsistentiæ rei oblatæ in honorem ejus cui offertur. Hujusmodi enim ritus per se idoneus est ad significandum affectum hominis sese devoventis Creatori suo tanquam ei cujus obsequio dignum est ut omnis vita creata consumatur... (Billot, *op. cit.*, 6e édit., 1924, pp. 587-588). C'est la conception du sacrifice en général chez de Lugo, si vivement combattue par le P. de la Taille, dès le début de son ouvrage, *caput* 1um.

(2) Destructio in sacrificiis non propter se quæritur, siquidem destructio secundum se nihil profecto habet quod facere possit ad cultum et honorem ejus qui mortem non fecit, nec delectatur in perditione vivorum. Billot, *ibid.*, p. 634. Cette fois-ci, le P. de la Taille signerait. Mais il n'ajouterait pas sans explications : sed quæritur propter sæpe dictam symbolicam significationem : illius, inquam, devotionis qua nosmet ipsos debemus offerre Deo... Billot, *ibid.*

appelle parfois destruction, ne serait pas voulue pour elle-même, mais uniquement à titre de symbole de notre adoration. C'est peut-être exagéré ou plutôt insuffisant. L'auteur avait eu raison de rappeler la définition augustino-thomiste du sacrifice, *in genere signi.* Mais dans les rites antiques, le signe d'immolation n'a pas seulement pour but de faire voir la religion intérieure : par les renoncements qu'il exige, par les immolations qu'il opère, et, au petit sens français du mot, par les sacrifices qu'il suppose, il commence déjà de réaliser ce qu'il représente, à savoir l'adoration satisfactoire. Il incarne donc un élément du sacrifice, rendu nécessaire depuis le péché, et ne se contente pas de symboliser. De même, à la messe, le geste symbolique de la séparation des espèces sacramentelles ne se contente pas de nous montrer l'image du sacrifice du Christ (seul Vasquez s'est imaginé que cela suffirait) ; mais il réalise ce qu'il représente, non pas en vertu de sa puissance matérielle de glaive mystique (théorie de Lessius), encore moins à cause des changements physiques qu'il ferait subir au corps du Christ (théorie de de Lugo), mais à cause de la puissance qu'il tient du Christ qui l'a institué, et qui lui permet, comme aux sept sacrements de la loi nouvelle, de contenir ce qu'il représente, à savoir la victime du sacrifice de la Croix, et avec la victime, tous les fruits de religion et de grâce de cette immolation. Et comme aimait à le répéter Saint Thomas, « ce que la passion du Christ a fait une fois pour toutes dans le monde, ce sacrement l'opère aujourd'hui dans chaque homme en particulier (IIIa p., q. 79, a 1). »

Ce que le signe sacrificiel faisait — en vain — dans les sacrifices des hommes, à savoir symboliser et incarner leur immolation, en commençant de l'exécuter à cause des privations coûteuses qu'il leur nposait, — lesigne eucharistique l'accomplit utilelent pour le salut du monde : il symbolise l'immola-

tion du Christ, donc il en réalise pour nous tout le mystère, à cause de la force singulière et irremplaçable qu'il doit à son institution dans ce but par le Christ lui-même.

CHAPITRE SIXIÈME

Synthèse.

Ainsi le problème de l'essence du saint sacrifice de la Messe continue de marquer de sérieux progrès. D'année en année, on peut noter des résultats heureusement acquis, et une entente progressive entre les théologiens compétents. Aux origines, dans les vieux textes qui font loi, dans les antiques exigences religieuses de l'humanité aussi, ils ont retrouvé les vérités totales où s'accroche le texte du Concile de Trente.

Les représentants des anciennes Écoles viennent aussi apporter leur concours à cette renaissance. Depuis trois siècles, les Bénédictins et les Frères Prêcheurs étaient presque tous restés sous la tente, où ils gardaient le feu sacré de la tradition, pendant que les théologiens de la Contre-Réforme, battant la campagne contre les hérétiques, improvisaient à la hâte ces petits systèmes de de Lugo, de Lessius, qui ont fini, hélas ! par envahir toute la littérature de piété. Mais puisque d'illustres Jésuites ont donné eux-mêmes le signal du retour à la sagesse, pourquoi leur refuser l'adhésion que mérite cette rentrée à la maison paternelle ? En tous cas, un Bénédictin anglais, Dom A. Vonier, Abbé de Buckfast, a publié récemment, pour soutenir la théologie du signe, un livre entier : *A key to the doctrine of the Eucharist* (1) ; et, en faisant connaître cet ouvrage au public français, les rédac-

(1) London, Burns, Oates and Washbourne, first printed 1925, second impression 1931.

teurs du *Bulletin Thomiste* ont marqué avec éloges la concordance des idées de l'auteur avec les travaux actuels des théologiens du continent (1).

Le synthèse la plus vigoureuse qui ait paru en français est celle du R. P. Héris, O. P., dans son ouvrage : *le Mystère du Christ* (2), au chapitre intitulé : *Notre participation au Sacrifice du Christ,* pp. 332-368. Et peut-être vaudrait-il mieux tout simplement laisser ici la plume à Saint Thomas, qui nous instruit encore dans le livre de son moderne disciple. Mais, s'il est permis, en une affaire aussi passionnante, de varier l'exposition de la doctrine pour en faciliter l'intelligence aux divers esprits, voici comment une dernière fois nous imaginerions la présentation du sujet.

Les mathématiciens pour étudier une question difficile, s'accordent volontiers le problème résolu, et à la lumière de cette valeur supposée connue, qu'ils désignent provisoirement par une lettre de convention, ils finissent par trouver le moyen de la découvrir réellement. Eh bien ! pour mettre de la clarté dans une matière complexe, faisons l'hypothèse inverse : supposons que l'Eucharistie n'existe pas, mais, guidés quand même par l'institution du Christ que nous connaissons, essayons pour la retrouver, de déterminer d'abord toutes les exigences religieuses auxquelles elle correspond. Nous pourrons ainsi mieux comprendre toute la richesse de notre mystère, et en quelque sorte le reconstruire sous nos yeux.

Quel était donc le problème à résoudre ? Le Christ

(1) *Bulletin. Thomiste,* janvier 1928, pp. [233]- [238], sous la signature du P. Héris, O. P. ; et janvier 1929, pp. [451]-[454], sous la signature du P. C[henu], O. P. Le livre de Dom Vonier existe maintenant en traduction française, par les soins du R. P. Roguet, O P : La *Clef de la Doctrine Eucharistique,* Lyon, aux Éditions de l'Abeille, dans la collection de « l'Eau vive », 1942. Nous l'avons analysé dans *l'Année Théologique* 1943 (4e année, fascicule 1), publiée sous la direction du R. P. Cayré, A. A., chez Lethielleux.

(2) R. P. Héris, O. P. *Le Mystère du Christ,* Éditions de *la Revue des Jeunes,* Paris, Desclée, 1927. — Du même auteur, *Le Mystère de l'Eucharistie,* Éditions Siloé, 1943.

allait s'offrir lui-même en victime, une fois, définitivement, historiquement, sur la croix ; et le monde serait sauvé. La perfection même de ce sacrifice semblait rendre inutile et impossible toute espèce de répétition ou de renouvellement. Les hommes à naître, qui n'auraient point assisté à ce grand événement, pourraient tout au plus de loin participer à ce sacrifice unique, sans pouvoir le remplacer par un autre.

Comment participer à ce sacrifice ? Le moyen classique, traditionnel, aurait été la communion physique ou morale à la victime. L'hostie étant cette fois glorieusement ressuscitée au ciel, on pouvait songer à une communion morale, comme celle des Juifs à leurs holocaustes entièrement consumés par le feu.

Mais communier à la victime ne veut pas dire nécessairement offrir un sacrifice, car on peut communier au sacrifice d'un autre, à l'hostie déjà offerte et immoléer par un tiers, par un parent, un ami, un allié. L'Eglise aurait donc pu communier au sacrifice du Christ ; mais elle n'eût offert elle-même aucune victime qui fût vraiment la sienne. C'eût été, au moins psychologiquement, une grave lacune, une sérieuse cause d'oubli, un vide immense, dans cette grande Église dispersée à travers le temps et l'espace. La nature humaine semble réclamer davantage, et les droits divins exiger plus d'efforts et d'adorations de notre part.

Si d'ailleurs l'Église doit offrir un jour elle-même un sacrifice, celui-ci ne peut être que celui du Christ et celui de la croix, puisque nous savons déjà que c'est le seul qui soit désormais agréable au Père.

Bref, l'Église devrait à la fois, en tout lieu et à travers les siècles, offrir un Sacrifice qui fût le sien, qui fût aussi celui du Christ, et qui permît aux fidèles, en communiant à la victime, de participer aux fruits irremplaçables obtenus sur le Calvaire.

Il existe un moyen de satisfaire à toutes ces exi-

genccs accumulées, mais peut-être cette solution est-elle unique, étant données les conditions de la nature humaine si fortement engagée dans cette grande affaire. Et ce moyen, c'est celui du *signe,* qui permet de mettre une valeur supérieure dans une valeur inférieure, et de les faire coïncider absolument. L'Église ne pourrait-elle pas, au grand sens religieux du mot, faire pour son compte un *signe* qui contienne le sacrifice du Calvaire ? Ne pourrait-elle pas avoir un geste de sacrifice, qui soit d'abord le sien, mais qui soit en même temps, ou qui devienne, le sacrifice du Christ ?

Souvenons-nous aussi que le sacrifice est en même temps une chose et une action, un objet sur lequel on agit et une action qui porte sur un objet, c'est-à-dire un transfert de propriété et une propriété tranférée. Il faut donc que l'Églisc fasse avec un objet qui lui appartienne, le geste de sa propre religion intérieure — *invisibilis sacrificii visibile sacramentum,* — et que cette matière devienne le sacrifice du Christ, avec la permanence du signe de départ, pour que nous ayons le sacrifice du Christ sous le signe du sacrifice de l'Église. Mais le sacrifice du Christ à son tour est une chose et une action. C'est le corps du Christ immolé, offert et glorifié. Seulement ici les actions ont eu lieu une fois pour toutes le Vendredi Saint, puis les jours de Pâques et d'Ascension, et elles continuent d'ailleurs de marquer l'objet qui est le corps immolé et glorifié du Christ.

Que l'hostie de l'Eglise, actionnée par elle, devienne la victime même du Calvaire, à laquelle nous puissions participer sous les espèces de l'hostie de l'Église, et nous aurons sous un signe sacramentel la réalité même du sacrifice du Christ.

Eh bien, ce signe, ce sacrement, nous l'avons : « Si quelqu'un ose nier, dit le saint Concile de Trente, le changement admirable et singulier de toute la substance du pain au corps, et de toute la substance du

vin au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les espèces du pain et du vin demeurant et demeurant seules, — changement que l'Église catholique appelle très convenablement la transsubstantiation, — que celui-là soit anathème. »

Ainsi le beau texte de Saint Canisius, que le R. Père de la Taille a si heureusement placé en tête de son grand ouvrage : *Missæ sacrificium est dominicæ passionis repraesentatio atque simul oblatio,* — ne nous paraît pas encore assez fort. La Messe n'est pas seulement l'oblation de l'immolation du Calvaire, elle en est le Signe, au grand sens augustinien du mot.

Le soir du Jeudi Saint, le Christ a mis tout son sacrifice du lendemain, que, pour faire court, nous appelons son immolation, mais qui est plus que cela, — sous un signe. Sa religion et notre rédemption, incarnées dans son corps, avaient déjà du sacrifice toute la réalité : oblation, immolation, agrément par le Père ; il leur manquait un signe liturgique, Jésus leur en donne un. Donc causalité réciproque : sans l'Eucharistie, la Rédemption du lendemain n'aurait pas eu de signe ; et inversement, sans les faits du lendemain, l'Eucharistie aurait été vide de réalité sacrificielle.

La seule manière de mettre l'une dans l'autre une réalité liturgique et une action liturgique, pour faire des deux réunies un seul sacrifice, — est de poser sous un signe la victime avec tous ses effets de sacrifice. C'est ce que le Christ a voulu et institué le Jeudi soir.

Ainsi le sacrifice unique de la Croix et du Ciel deviendrait quotidiennement le sacrifice de l'Église, parce que l'hostie de celle-ci étant au cours du mouvement liturgique, changée au Corps et au Sang de la victime du Golgotha, le sacrifice de l'Église bénéficierait de toute la réalité comme de tous les fruits de religion et de grâce du sacrifice de la Croix. Nous aurions sous un signe rituel, le sacrifice de la Croix, c'est-à-dire la victime, et, grâce à elle, les effets de son

sacrifice. Le signe serait nôtre, en ce sens que c'est nous qui en apporterions la matière, en dessinerions les gestes, en dirions les paroles ; mais la réalité serait le corps du Christ lui-même ; et les résultats obtenus, seraient ceux mêmes du sacrifice de la Croix.

Le Moyen-Age l'avait bien compris, lorsque analysant l'Eucharistie totale, il y découvrait les trois éléments que, dans son style d'école, il appelait : le *sacramentum et non res,* c'est-à-dire les espèces du pain et du vin, le sacrement proprement dit, avec les paroles et les gestes de l'Eglise; le *sacramentum et res,* c'est-à-dire la réalité du corps et du sang du Christ ; le *res et non sacramentum,* c'est-à-dire les effets de grâce du grand mystère en nos âmes et dans l'Eglise (1).

Saint Thomas d'Aquin devait avoir dans l'esprit cette puissante doctrine, lorsqu'il composait, cette fois dans le style liturgique, *VOraison Collecte* de la messe de la *Fête-Dieu,* où toute cette doctrine est ramassée :

Deus, qui nobis sub sacramento mirabili, passionis tuæ memoriam reliquisti,	*Sacramentum et non res.*
tribue, quæsumus, ita nos Corporis et Sanguinis tui sacra mysteria venerari,	*Sacramentum et res.*
ut redemptionis tuæ fructum in nobis jugiter sentiamus.	*Iles et non sacramentum.*

Et c'est ce que nous résumons, sous une forme un peu brève, mais cjui, bien expliquée, représente toute la tradition de l'Eglise, quand nous disons : la Messe est un sacrifice, parce qu'elle est le signe efficace du sacrifice de la Croix. Puisque celui-ci est aujourd'hui

(1) Cf, v. g. Innocent III, dans Denzinger-B., n° 415 : *lettre à Jean, arch, de Lyon,* 29 novembre 1202 :
Forma visibilis — panis et vini, — sacramentum et non res.
Veritas corporis, — carnis et sanguinis, — sacramentum et res.
Virtus spiritualis, — unitatis et caritatis, — res et non sacramentum.

invisible, on peut même utiliser la vieille formule augustinienne, et dire : *missa est sacrificii jam invisibilis visibile sacramentum, id est sacrum signum.*

Dans les sacrifices antiques, païens et même juifs, le poids du rite l'emporte presque toujours sur celui du sentiment religieux que ce geste était chargé de traduire ; et voilà pourquoi ces liturgies sont avant tout des mises en scènes, des conventions ou des traditions ancestrales, que le formalisme risque souvent de vider de leur contenu intérieur. Elles sont l'expression rituelle d'une métaphysique qui trop souvent s'ignore. Et le grand œuvre des prophètes en Israël consista surtout à rétablir le jeu de la balance en faveur des richesses spirituelles : *Ai-je besoin, dit Yahveh, du sang des boucs et des génisses ?*

Au contraire, le sacrifice du Christ au Calvaire et au ciel n'est pas une liturgie. Il n'y eut au Golgotha le 14 nisan d'autre sacerdoce que celui de la victime. Les bourreaux n'étaient pas en costume de cérémonie pour accomplir des rites ordonnés d'avance, et aucun enfant de chœur ne portait de cierge. Aucun Isaac n'était là pour présenter le bois de l'holocauste ni le glaive des immolations sacrées. — Mais il se passa un grand fait historique, au confluent de deux grandes réalités, celle du péché de l'homme, celle de la divinité du Fils.

C'est seulement après la lettre historique, que, grâce à l'Eucharistie, le sacrifice du Christ a pris une forme rituelle, sous laquelle nous le recommençons tous les jours. Mais la priorité de l'histoire sur la liturgie empêchera toujours le catholicisme de verser dans le formalisme religieux. Ces *espèces* de pain et de vin ne seront jamais des images mortes ni des gestes vides où se cachera notre paresse religieuse. Grâce à la vérité de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth, un immense déplacement des forces s'est opéré dans le sens des valeurs intérieures. Et cependant la religion extérieure ou sacramentelle existe, mais seulement la

seconde et toute relative à la première. Et si la Messe a remplacé toutes les boucheries sacrées d'autrefois, c'est parce que la mort et la résurrection du Christ ont d'abord remplacé tous les sacrifices antiques.

La synthèse, il faut la prendre dans la sainte âme du Sauveur à l'heure de l'institution, lorsqu'il prit le pain et le vin, et prononça sur eux les syllabes décisives. En parlant comme il le faisait, le Christ se constituait dès à présent victime pour le sacrifice du lendemain ; et dans ce sens, en tant qu'elles sont une déclaration irrévocable et une offrande sans repentir, le Père de la Taille a raison de dire que les paroles de cette première consécration font partie de la Rédemption. La première Eucharistie fut vraiment une offrande irrévocable du Calvaire, un vœu, un engagement : tous les *oblationistes* ont aussi raison sur ce point.

Mais, en donnant aux apôtres la permission et le précepte de renouveler ce geste, Notre-Seigneur donnait du coup à son Eglise le droit et le devoir de posséder lui-même comme victime tous les matins sur les autels ; sur ce chemin, l'Eglise devait aller aussi loin que le Sauveur lui-même. Celui-ci, en parlant, inaugurait et rendait nécessaire le Calvaire ; l'Eglise, en répétant, perpétue et renouvelle le Calvaire, — dans le même sens que le Seigneur. Pas plus que celui-ci ne fut le bourreau de lui-même, l'Eglise ne met à mort le Christ. Mais comme Jésus s'est immolé en s'offrant à la Cène, l'Eglise immole le Christ en l'offrant sur l'autel : la présence réelle du Corps, le Calvaire prolongé au Ciel sous forme d'apothéose, nous prouvent que ces gestes de liturgie ne sont pas vides, et que ces paroles sont véridiques.

Ces gestes ne sont pas matériellement les mêmes

que ceux qui ont constitué le drame historique du Calvaire terminé au ciel dans la gloire. Mais ils le représentent en image rituelle ; il en sont les signes. Et parce que signes institués par le Sauveur, ils participent à la richesse religieuse de Tunique Rédemption.

Cette liturgie de pain et de vin, avant de devenir le signe du Calvaire, était déjà un symbole de sacrifice, parce que c'était un geste d'offrande, de renoncement et de consécration. Le Calvaire qui s'y trouve maintenant représenté par la séparation des espèces, prend ainsi la figure d'un autre sacrifice, celui de l'Eglise.

Mais celui-ci serait vain s'il ne se changeait en celui du Christ. La Transsubstantiation accomplira ce mystère. L'Eucharistie ne doit pas être seulement le sacrifice du Christ, mais aussi celui de l'Église. Elle ne part donc pas du Ciel, comme les autres sacrements qui sont des grâces ; elle monte de la terre, parce qu'elle est d'abord une adoration et un hommage. Elle prend donc son départ chez nous, dans nos granges, dans nos celliers. Mais si elle restait telle quelle, elle n'aboutirait pas. Qu'elle se change donc au sacrifice du Christ, et elle réussira.

Mais un sacrifice quel qu'il soit, et celui du Christ comme les autres, c'est une chose autant et plus qu'une action. Le sacrifice du Christ c'est le Christ lui-même. La présence réelle du corps et du sang résoud le problème.

Et voilà pourquoi, pour finir, offrir le Christ, c'est l'avoir présent sur notre autel, sous les signes de son immolation passée, après la transsubstantiation de nos oblats au Corps et au Sang du Sauveur, que nous présentons à Dieu comme la victime de notre propre sacrifice, — au nom des paroles qui ont jadis constitué Jésus victime parce qu'elles contenaient en principe tout le Calvaire. Et ce Calvaire est maintenant le principe de nos messes, car elles lui doivent toute leur

valeur, elles en monnaient la richesse, elles nous en appliquent les fruits.

Toutes ces formules sont traditionnelles. Si nous avions réussi à montrer au cours de ce travail qu'elles sont encore plus vraies et plus pleines que les fidèles ne le croient généralement, nous croirions n'avoir pas perdu notre labeur (1).

(1) On n'accepte donc pas jusqu'à plus ample explication les formules plug dures de certains théologiens catholiques ajlemands : voir ΓAppendice V à la fin du volume

CHAPITRE SEPTIÈME

Le Sacrifice de l'Église à la Messe.

En possession de notre synthèse, et fortement attachés à cette vérité totale, nous pouvons maintenant sans dommage et sans danger reprendre l'étude séparée de ses différentes parties, et dans la messe, considérer à part, au nom d'une méthode provisoire, le sacrifice de l'Église et l'immolation du Christ. Celle-ci historiquement vient la première ; mais dans la liturgie c'est l'Église qui commence. Nous suivrons l'ordre liturgique.

L'Eucharistie n'cst pas seulement le sacrifice du Christ. Elle est aussi celui de l'Église. Elle se présente même au début de ses prières rituelles, à l'offertoire, au commencement du Canon, et même encore à la fin de la messe, au *Placeat,* comme si elle n'était que le sacrifice toujours imparfait et aléatoire, des hommes. Le thème général de la liturgie est un immense effort, une supplication ardente pour obtenir que Dieu, en agréant notre bonne volonté, fasse sien notre sacrifice, qu'il le purifie en le rendant digne de Lui, qu'il l'accepte alors, et qu'à travers notre offrande, il nous reçoive nous-mêmes malgré nos péchés. Ici comme autrefois, le grand but du sacrifice est de procurer la rencontre et l'alliance du ciel et de la terre. L'acceptation par le Créateur du retour de la créature en son giron est la fin dernière de cette tragédie sacrée, de ce jeu divin. Ce serait le sceau éternel imposé à nos ten-

tatives d'hommages, à nos volontés d'adorations. C'est d'ailleurs cet achèvement suprême qui rend ensuite possible la communion. Car l'hostie une fois reçue là-haut, sanctifiée par le contact de Dieu, et en ce sens-là divinisée, peut maintenant redescendre du ciel en terre pour rapporter aux hommes les bénédictions et les grâces dont elle est désormais toute pénétrée. Elle n'était en nos mains que la victime de notre sacrifice : Dieu nous la renvoie comme le sacrement de ses bienveillances.

Or, tout ce mouvement dont le sommet se cache en Dieu, auquel Celui-ci peut seul donner une valeur en le ratifiant, ce mouvement, l'Eglise peut du moins le commencer. Elle peut, en ébauchant le geste du retour, inciter le Père à venir à sa rencontre. Fille bien aimée, qu'elle étende les mains, et son Dieu lui ouvrira les bras :

Incipe, parve puer, risu cognoscere Patrem.

Et qu'oiïrira-t-elle donc comme signe visible de sa religion intérieure : *sacrificii invisibilis visibile sacramentum?*— Le Christ en partant lui a indiqué le pain et le vin, symboles de nos amours, de nos repentances, de nos adorations, — comme autrefois dans les religions antiques, les biens de la terre, les plus beaux, les plus riches, les plus chastes, représentaient et véhiculaient les adorations prosternées et tremblantes des hommes en face de leur Dieu. Chargée de ces dons, l'Eglise, voyageuse immortelle, se mettra donc en route. Mais elle sait bien que telle quelle, elle n'aboutira pas. Réussir avec des éléments aussi faibles, si purs soient-ils, — *infirma et egena elementa* — ce serait retourner quarante siècles en arrière, jusque dans la vallée où Melchiscdcch, figure splendide des choses à venir, offrait au Dieu vivant le pain et le vin.

Mais le roi de Salem lui-même ne fait plus aujourd'hui visage'que de prophète annonciateur. Et si nous considérons nos pauvres présents, qu'importe à Dieu

désormais la multitude des pains proposés et les outres pleines du meilleur *soreq ?*

L'unique sacrifice que Dieu exige et qu'il agrée, c'est celui de son Fils, celui du Corps et duSang qui s'offrirent au Calvaire.

Eh bien ! dit l'Eglise hésitante et hardie, changez, ô Père, mon pain et mon vin au Corps et au Sang de Jésus-Christ. Et en même temps, substituez ses adorations et ses amours aux miennes, — ou plutôt élevez les miennes jusqu'aux siennes, afin qu'agréant les unes à cause des autres et dans les autres, l'unique holocauste monte au ciel que vous puissiez recevoir. Mon sacrifice tardif — *vespertinum,* — uni au sien, — ne pourra que vous plaire : est-il encore le mien d'ailleurs dans ces conditions ? Et n'est-il pas plutôt celui de votre Fils ?

Et comment saurai-je que cette offrande vous réjouit ? Si précisément, vous-même, ô Père, opérez cette conversion, si vous-même, prenant possession de mon pain, de mon calice, les changez en l'unique oblation qui vous puisse sourire.

La voici, l'acceptation suprême. Le voilà, le point final de mon sacrifice. Il triomphe en s'abîmant, il réussit par transsubstantiation. Ou plus exactement, il aboutit et donc il a lieu au moment où il est changé au *théothyte* éternel. A l'instant où toute les matières impuissantes où s'incarnaient vaille que vaille nos prosternations imparfaites, sont transformées en l'unique victime approuvée, le christianisme de l'Église devient rituellement mais réellement ce qu'il est toujours : la religion de Jésus.

C'est ainsi que la transsubstantiation bien comprise, ramenée aux intentions du Christ qui l'institua, -e confond avec le sacrifice même de l'Autel. Seule apable de donner un sens et une valeur à notre mouvement de religion, elle est en même temps de la part Dieu la ratification la plus éclatante, la plus déci-

sive et peut-être la seule décisive, de nos bonnes volontés adoratrices.

Car s'il nous donne son Fils à la place de notre pain, n'est-ce pas la preuve absolue que décidément Il accepte notre hostie ? Comment pourrait-Il ne pas l'agréer, puisqu'elle est maintenant son Fils lui-même, son bien-aimé Fils ? Et comment, s'il avait rejeté nos oblats, en aurait-Il maintenu les espèces et accepté la substance au point de la transformer au saint Corps qui mourut sur le Golgotha pour la rédemption du monde ?

Tout se concentre donc en ce nœud transsubstantiateur : les espoirs et les essais de la terre, la montée de l'Église vers Dieu, la réponse du Ciel qui consent, et entre les deux, Pontife éternel, médiateur unique, celui qui efface toute distance et supprime toute brisure.

L'Église monte en apportant son pain et son vin avec l'intention d'y dessiner avec deux paroles les réalités du Calvaire ; et le Père descend pour mettre à la place des oblats le Corps et le Sang de Jésus, afin que nous sachions qu'il tient le sacrifice de l'Église pour le sacrifice de son Fils, et qu'il l'agrée comme tel. D'où vient cette merveille que les deux holocaustes puissent n'en faire qu'un seul devant Dieu et pour notre salut ? et que notre sacrement de pain et de vin transformé finisse par obtenir notre réconciliation avec le Ciel ?

Le secret de cette unité se trouve en celui qui la créa sur la nappe blanche de la table du Cénacle, un soir, la veille de sa mort. Les deux grands mouvements qui marchent à la rencontre l'un de l'autre, celui de l'Église et celui du Père, se rejoignent à la consécration et se ramassent sur l'autel en un mystère unique.

La liturgie à la messe, à la lumière de cette doctrine, apparaît toute blanche et si simple !

Comme elle est inquiète d'abord, notre Mère la sainte Église, de savoir si son offrande sera bientôt

reçue. Elle n'éprouverait pas ces craintes, si son regard se portait déjà sur le Corps et sur le Sang du Christ. Mais pour le moment, elle ne pense qu'à son pain et à son vin, à ses pauvres richesses, prémices de ses moissons et de ses vendanges, mais surtout symboles de ses pauvres amours ; — et derrière ce pain et ce vin, sacrements de notre religon, elle présente cette religion même, nos douleurs, nos expiations, toutes nos œuvres enfin et nos sentiments. Seront-ils agréés ? Sont-ils agréables ? A cause de nous, sont-ils vraiment purs ?

Puis, ces inquiétudes se changent en une prière dont l'exaucement dissipera ces craintes. Et quelle prière ! la plus audacieuse, la plus folle qui soit ! Que ce pain et ce vin soient changés au corps et au sang du Christ, et ce sera la preuve certaine, inouïe, que notre offrande vous est, ô mon Dieu ! gracieuse. Quel agrément plus assuré que cette conversion ? Et comme l'on comprend que l'image du feu descendant du ciel pour consumer les victimes offertes en holocauste, se soit levée en cet endroit dans la mémoire, encombrée de souvenirs bibliques, des Maîtres de l'École Française. Ce prodige d'Ancien Testament figurait bien cette prise substantielle de possession par Dieu des hosties que nous lui présentons. Si Dieu nous donne son Fils à la place de nos oblats, s'il les brûle de la flamme transsubstantiatrice, ce sera la signature éternelle apposée à notre religion. Dieu ne peut renier son Fils ; il ne reniera pas notre sacrifice.

Mais, Seigneur, qui oserait faire cette prière, si l'exemple ou plutôt l'institution de votre Fils, et son commandement exprès, ne rassuraient notre filiale hardiesse ? Nous ferons donc mémoire de lui et de ce qui se passa la veille de sa mort ; et répétant sur son ordre ses paroles, nous réaliserons le mystère, ou plutôt vous le réaliserez, Seigneur, sur notre signe, celui de votre Fils, au son de sa voix, celle de votre Bien-Aimé.

Ainsi nous commémorons à la fois la Cène et la Croix : *pridie quam pateretur* d'un côté, *unde et memores* d'autre part, — mais dans deux sens différents : *souvenir de la Cène :* cela veut dire que nous nous autorisons du précepte et de l'exemple et de la puissance du Seigneur notre chef, pour formuler notre demande, pour croire à la réalisation de celle-ci, pour clôturer par une transsubstantiation victorieuse, par une solution inespérée, — notre sacrifice de pain et de vin, qui sans cette conclusion, aurait, comme les sacrifices juifs, abouti on ne sait où, dans le royaume des figures annonciatrices et vaines. Et *souvenir de la Passion et de la Mort de N.-S. J.-C., de sa Résurrection du fond des enfers et de son Ascension :* cela signifie que, répétant ce geste symbolique du Jeudi soir, nous avons la prétention d'y enfermer, sous des espèces sensibles et sacramentelles, toute la réalité du sacrifice unique du Christ, tout ce grand cycle du Retour qui se déroula du Vendredi au Dimanche, de la terre au ciel, et qui est le mystère chrétien lui-même, le mystère du Christ.

Et pendant que le sacrifice de Jésus se substitue au nôtre par une transsubstantiation des éléments offerts, notre sacrifice, grâce à.ses espèces conservées, sert de signe efficace, de symbole réalisateur au sacrifice unique du Sauveur.

La messe, c'est cette rencontre, c'est cette causalité réciproque des deux sacrifices en un seul. Nous n'en traduirons jamais la valeur tant que nous ne verrons pas d'un seul regard ces deux grands mouvements qui vont au-devant l'un de l'autre ; ou plutôt, puisqu'aussi bien notre raison humaine ne nous permet pas de parcourir à la fois les deux directions, — aussi longtemps que parlant de l'une, nous ne penserons pas à l'autre, et réciproquement. Quelle unité dans cette religion !

Il y a donc à la messe, si l'on ose dire, deux sacrifi-

cesdont l'un ser t de palimpseste sacramentel à l'autre pour le soutenir, pendant que le second, seul véritable pour finir, donne sa vraie valeur à la liturgie où il s'inscrit. Offrir un sacrifice, c'est consacrer et vouer à Dieu des dons que Celui-ci accepte de recevoir pour nous les renvoyer bénis et sanctifiés, s'il le juge à propos. Ce geste traditionnel, l'Église, instruite par le Christ, l'esquisse autant qu'il est en son pouvoir ; mais, grâce au Seigneur, elle le réussit magnifiquement. Car son pain et son vin, offerts et voués, sont à ce point reçus et sanctifiés que Dieu les change au Corps et au Sang de la victime du sacrifice unique, celui du Calvaire. Et à ce moment divin, où l'Église voit son œuvre aboutir, le sacrifice du Sauveur est substitué à celui de l'Église pour ne plus faire qu'un avec lui.

C'est le terme du mouvement qui fait la valeur de son début. Sans la transsubstantiation, il est trop certain que notre offrande de pain et de vin n'aurait plus, sous la loi nouvelle, aucune signification ni aucun prix.

C'est un charme en tout cas de constater que les prières de la messe, de l'offertoire au *Pater,* peuvent être entendues dans les deux sens, et que notre âme religieuse peut les lire, soit en visant mentalement le sacrifice actuel de Γ-Église, soit en se portant sur le sacrifice du Christ au Calvaire ; et dans les deux cas la pensée s'appuie à un texte résistant. Il y a dans ces prières antiques et vénérables, antérieures à toute codification scolastique, à toute controverse protestante, une réussite littéraire qui, en tant que composition à double lecture, rappelle les plus belles pages de Saint Jean, où l'humanité et la divinité du Christ s'inscrivent dans les mêmes versets. Ici, dans les mêmes oraisons, notre offrande et celle du Christ se rejoignent pour ne faire qu'une ; et cependant ces pièces ne seraient pas ce qu'elles sont, et certaines

de leurs formules seraient même inintelligibles et inacceptables, si l'on ne se rappellait qu'il y a d'une part une Église offrant son pain et son vin pour s'offrir elle-même, et d'autre part une Passion du Christ qui a mis fin à tout autre sacrifice. Aussi bien, dire : *d'une part* et *d'autre part,* c'est être déjà infidèle au dogme qu'on veut soutenir : la vérité, c'est que le sacrifice du Christ est devenu le nôtre. En tant qu'il est du Christ, il est *pur, saint, immaculé, sans tache ;* il remplit tous ceux qui le reçoivent *de la bénédiction céleste et de toute grâce ;* c'est d'ailleurs une œuvre achevée depuis longtemps, qui *dans l'unité du Saint-Esprit rend gloire au Père par le Fils éternellement.* En tant qu'il est le nôtre, il a besoin *d'être reçu, ratifié, d'être rendu raisonnable et acceptable ;* il est comparable et peut-être inférieur aux holocaustes du *juste Abel,* du *patriarche Abraham* et du *prêtre Melchisëdech.* C'est un travail à réussir, pour lequel il faut prier et supplier toujours ; autrement, sinon sur l'autel, où la transsubstantiation aura lieu nécessairement, au moins dans nos âmes, rebelles peut-être et impures, ce sacrifice serait toujours aléatoire et insuffisant.

Si l'on veut bien lire, dans cette explication progressive et toute en mouvement, les textes de nos offertoires et de nos anaphores, le problème de l'épiclèse au Saint-Esprit, au lieu de projeter sur la fin du Canon une obscurité inattendue, devient presque une lumière ajoutée aux précédentes. C'est moins du Corps et du Sang du Christ qu'il est question en cette invocation célèbre, que de nous-mêmes et de nos besoins; c'est nous qui avons besoin de la transsubstantiation et qui devons en profiter avec l'aide toute-puissante de l'Esprit sanctificateur. Voilà pourquoi jusqu'à la fin et jusque dans la Postcommunion nous demanderons à Dieu que le sacrifice du Christ soit vraiment le nôtre, que le pain et le vin soient *pour nous* le Corps et le Sang du Sauveur.

Ce passage d'un sacrifice à un autre, ou plus exactement cette transposition magnifique, en cours de route, d'un geste infime et ingénu, assure à la messe chrétienne sa valeur scénique incomparable.

Nous ne parlons pas seulement de la noblesse de vision qu'elle offre aux regards : il est certain que comme spectacle d'art la messe est un pur chef-d'œuvre de beauté sereine. La couleur, les sons, les mouvements, toutes les ressources esthétiques du corps humain en ses élévations mystiques, dans un cadre et sous des vêtements d'un archaïsme superbe et stylisé, se sont réunis et accordés autour de cet autel à peine éclairé de quelques cierges, pour réussir l'une des merveilles de l'histoire des rites et des religions. Mais derrière ce décor, un drame se cache dont il faut retrouver ici le jeu et le ressort : non pas le drame éternel et qu'on ne voit pas, la Passion du Christ qui recommence et son sacrifice céleste qui nous sont ici communiqués. Comme cette tragédie de la Rédemption du monde nous est donnée ici en symboles sacramentels, elle échappe elle-même à toute analyse visuelle.

Mais nous parlons du mouvement liturgique, de la divine intrigue qui se noue et se dénoue au cours du spectacle, et qui est l'âme cachée de la cérémonie, le secret de son inquiétude, son explication intérieure. Ce mystère du pain changé au Corps du Christ, est l'occasion, dans le secret des âmes traduit au dehors par des gestes visibles, d'une suite de démarches, de prières, d'efforts, de succès et de joies, que les rubriques, les textes et les symboles vont nous raconter et nous mimer religieusement.

Voyez ce prêtre qui, au bas des degrés, se dispose seul d'abord, dans la confession et l'humilité, au grand œuvre dont il a pris l'initiative ; puis il monte à l'autel préparer à leur tour les fidèles, par des oraisons, des chants, et des lectures. Il s'attarde en ces introductions, comme s'il hésitait encore devant

sa propre audace. Ensuite il commence de s'occuper des oblats et d'esquisser un geste d'offertoire, grosd'ambitions sacrées et lesté de fidèles hardiesses. 1l rencontre son Dieu tête-à-tête une première fois et comme à titre d'essai. Puis il sanctifie l'autel lui-même d'un encens pur et agréable, et renouvelle au peuple ses instances de prières.

Enfin il se décide à agir. Et de cette cérémonie qui traîne un peu, et dont il a partagé jusqu'à présent la direction avec le diacre et le sous-diacre, il prend alors, et seul cette fois, la responsabilité. L'heure des tâtonnements a presque trop duré. Mais elle nous a donné l'impression d'une large avenue aux pentes douces, ouvrant sur un mystère prochain des perspectives nettes et indicatrices.

Elle a, par-devant, allongé la splendeur de la montée vers Dieu ; et en disposant devant le temple ce large escalier, accru la dignité de l'œuvre et le recul du regard. Le prêtre peut maintenant élever la voix et entonner la préface, pour interpeller Dieu le Père, dans un chant d'une suprême assurance et d'un respect magnifique. Remercier pour obtenir, louer,^glorifier pour recevoir ; prendre à témoin le Bien-Aimé et s'autoriser de son nom, — quelle attitude vraiment humaine et religieuse ! C'est celle de l'Eglise en ce moment ; c'est la ligne même de l'Eucharistie dont le nom veut dire d'abord : *Action de Grâces.* Mais, si elle est une prière, elle est aussi une œuvre. C'est un travail à réussir. L'ofTertoire nous avait laissés en pleine action : un sacrifice de pain et de vin était commencé, qui comme tel, ne pouvait aboutir. Le second acte, à la préface, reprend le projet à l'endroit' où nous l'avions laissé ; il le pousse dans une direction jusqu'alors pressentie, mais à peine ébauchée. 1l le poursuit dans le sens d'une transformation splendide des données du problème, où celui-ci sera résolu et supprimé sans abdiquer sa logique interne. Le pain et

le vin deviendront ce qu'ils n'étaient pas, mais notre sacrifice continuera sous les mêmes symboles de ncs mêmes volontés d'adoration. Nous sommes donc au nœud. La liturgie en donne l'impression. Les chants vont se taire. Les ministres s'abîment, se cachent ou s'inclinent. Le peuple se recueille. Le prêtre lui-même parle bas, mais net. Et dans ce silence, à peine souligné par un frémissement de sonnette enfantine, le mystère s'opère que nous attendions, nous baignant à la fois dans une impression de Sinaï et de Cénacle : Hoc est corpus meum. Nous sommes au ciel, au pied du trône, et sur la terre aussi, au pied de la Croix.

Quand nous nous relevons de cet effort, la reprise du mouvement liturgique dessine une descente de la montagne, dans la sérénité joyeuse des faveurs obtenues et des entreprises réussies, car la conversion de nos oblats est à la fois le symbole et le principe de notre purification personnelle, résultat du contact divin et du face-à-face avec le feu transsubstantiateur. Les formes plus anciennes du rit prolongeaient d'ailleurs plus longtemps encore la sensation de l'attente, et laissaient suspendues les supplications jusqu'à la fin du Canon, où la petite élévation qui précède le *Pater,* simple repli de terrain à l'extrémité d'une longue avenue, chapelle absidale au chevet d'une cathédrale, marquait l'achèvement triomphal des épiclèses. Le Moyen-Age a préféré construire au centre même du mystère, pour le mieux marquer, les deux flèches élancées de la double *Élévation,* et la liturgie latine a reporté avant la consécration un certain nombre de prières qui primitivement continuaient après coup de retenir l'attention sur l'acte central du sacrifice. La perspective a été un peu modifiée comme au Vatican lorsque la coupole de Michel-Ange, le fronton de Maderna, et la colonnade duBernin ont remplacé la vieille basilique constantinienne, dont les archéologues pleurent toujours la destruction.

Mais on ne peut empêcher ni l'Église, ni l'art, ni la liturgie, de vivre et de se mouvoir ; et pourvu que la confession de Saint-Pierre soit toujours en place, les traditions sont sauvées et les formes antiques respectées.

A la messe d'ailleurs, les modifications ont été beaucoup moins graves, et la ligne générale a été conservée, qui nous garde le thème primitif de l'Eucharistie, et nous livre successivement l'anaphore, le *Sanctus,* le canon, l'anamnèse, l'épiclèse, toute cette Action enfin dont le nom même est un programme de divin travail à terminer.

Car l'œuvre n'est point achevée. Pour la troisième fois, le drame recommence, l'intrigue divine n'étant point encore dénouée. Cette victime sainte, qui est désormais la nôtre, et que Dieu vient d'agréer à nouveau en nous la donnant, c'est à nous, moyennant la grâce, d'en profiter pour la nourriture spirituelle de nos âmes. Un sacrifice normal finit par un banquet sacré. C'est la communion qu'il faut maintenant réussir. Et la liturgie qui s'apaisait, rebondit en prières et en gestes de nouvelles préparations. A l'autel, le diacre et le sous-diacre, pour ce service du repas fraternel, reprennent leur collaboration avec le prêtre. Et la communauté à son tour s'agite avec respect. On a répondu, au *Pater,* comme à un chant de famille et de patrie. On s'est humilié, on s'est embrassé, on s'est purifié. Le prêtre a fractionné les oblats qui sont désormais des hosties. Et le peuple à son tour, apres Moïse, monte au Sinaï : Sinaï chrétien, qui est celui de la Sagesse mettant sa table, disposant la nappe, invitant ses amis à manger et à boire, car tout est prêt pour le festin du royaume.

Lorsque tous les fidèles, ayant battu leur poitrine au geste du Centurion, seront rassasiés de la manne nouvelle, — la liturgie calmant ses ardeurs, se reposera en de fortes prières de clôture. Et ce grand mouvement,

qui a mis en branle la terre et le ciel, encadré les exigences hardies et suppliantes de l'Église et provoqué les réponses divines, s'éteint dans un grand geste de bénédiction et d'au-revoir : *Ite, Missa est.*

Oui, c'est fini, c'est magnifiquement achevé, comme le plus beau des drames antiques, lorsque l'art, la musique, la liturgie, la religion et le théâtre lui-même, unis pour capter l'homme tout entier, étaient d'accord aussi pour le diviniser. C'est le christianisme qui nous garde au fond de l'âme les forces les plus primitives et les plus éternelles.

Les idées soutenues ou plutôt retrouvées en ce chapitre nous obligent à la conclusion inévitable: la Messe est un sacrifice liturgique offert par l'Église, mais qui est en même temps le sacrifice offert par le Christ sur la Croix et consommé au ciel, — parce que les oblats de l'Église, le pain et le vin, dont les *espèces* servent de sacrement ou de signe à l'immolation du Calvaire, sont changés au Corps et au Sang de la victime du sacrifice du Christ qui n'est autre que le Christ lui-même ; si bien que l'Église a pour hostie sur ses autels quotidiens la victime même du sacrifice unique et éternel.

A vrai dire, l'intelligence pleine de cette proposition lourde d'exigences suppose admises un certain nombre de vérités préalables, un peu obscurcies dans la pensée moderne, mais qui étaient familières à nos Anciens : d'abord, une. conception franche du sacrifice en général, lequel a pour but de transférer à la divinité une richesse profane à laquelle l'homme renonce afin de la rendre sacrée et de l'utiliser pour des fins religieuses ; ensuite, une application fidèle de cette définition à]a mort et à la résuirection du Christ conçues comme le sacrifice parfait, mais au sens expli-

que par saint Paul et par saint Jean ; enfin, et après une transposition légitime des propriétés de la victime au sacrifice lui-même, l'acceptation de cette idée fort simple : le sacrifice définitif, celui du Christ, ayant réussi, et, comme tel, n'ayant jamais cessé, — tout l'art de l'Église, quand elle veut à son tour plaire à Dieu et s'unir à Lui, consiste à s'emparer de cet exemplaire unique et à le faire sien pour en réaliser tous les effets et en goûter tous les fruits. Et c'est ce qu'elle accomplit, à l'exemple et sur l'ordre du Maître d'ailleurs et sous l'action toute-puissante du Chef qui l'anime, lorsqu'elle offre et, si l'on veut, lorsqu'elle immole du pain et du vin pour les changer précisément en la victime du sacrifice de Jésus-Christ. Si l'on accepte cette position, tous les autres problèmes inventés depuis trois siècles par une curiosité théologique mal placée, sont, comme dit le P. de la Taille, *inexistants.*

Mais en parlant ainsi, ne retourne-t-on pas simplement à cette opinion qui traîne dans les manuels sous le nom de Suarez, et qui n'est citée par les auteurs que pour être aussitôt rejetée : la consécration de la messe serait un sacrifice parce qu'elle immole et anéantit le pain et le vin pour mettre à leur place le Corps et le Sang de Jésus-Christ.

Si réellement Suarez a soutenu cette pauvre doctrine, c'est sans doute que ce grand homme s'est heurté ce jour-là au malheur qui menace constamment les meilleurs théologiens : celui de répéter des thèmes antiques en une heure de distraction où, par suite d'un accent déplacé, on modifie le rythme de la pensée traditionnelle. Si dans la formule en question, je mets l'accent mental sur le premier membre de la phrase, je renverse toute l'institution du Christ. Le sacrifice de l'Eglise devient un sacrifice de pain et de vin, merveilleusement transformé au cours de la cérémonie au sacrifice du Corps et du Sang. Et quelle que

soit l'exactitude de cette dernière proposition, elle ne domine pas le mystère, dont elle ne livre qu'un aspect secondaire ou initial (1).

Il faut dire au contraire : le sacrifice de l'Église, c'est le sacrifice du Corps et du Sang du Christ grâce aux espèces symboliques du pain et du -vin préalablement offerts. En retournant ainsi la formule, on redresse toute la doctrine. Fit on rejoint cette idée essentielle que le P. Billot nous a retrouvée il y a trente ans et qui a probablement rendu possible tout l'effort théologique actuel : la messe, c'est le sacrifice même de la Croix sous les signes sensibles convenables, parce que représentatifs. Et alors, nous rentrons dans le large courant traditionnel : *une réalité sous un signe.* C'est, je crois, ce que Dom Voniey appelle *la clef* qui permet d'entrer dans le mystère de l'Eucharistie (2).

(1) « C'est nous qui prenons l'initiative, au moins à la surface... Peut-être est-ce cette action propre, notre initiative, que nous voulons mettre en relief dans les diverses cérémonies de l'offertoire de la messe romaine, lorsque notre attention se fixe sur une oblation qui est strictement nôtre. Nous prenons par là conscience, semble-t-il, que c'est nous qui commençons et qui offrons... Nous engageons toute une action dont le couronnement est formé par les paroles de la consécration, en tant qu'elles nous appartiennent... Suivons ce mouvement merveilleux, mais en harmonie avec notre point de vue, donc en tant qu'il est *notre fait.* C'est la montée de nous-mêmes, de l'Église, dans le corps et le sang du Christ avec les oblats, puisque nous sommes confondus avec ceux-ci à l'offertoire ; montée qui est une communion *in volo,* puisque nous l'avons voulue et même commencée... Pour cela par un même mouvement, nous produisons [formule suarézienne] le corps du Christ et nous nous projetons en lui. Nous le produisons par le fait de nous projeter en lui. » — En somme, les formules suaréziennes expriment bien le mystère de la messe en tant que celle-ci est le sacrifice de l'Église. Et il ne faut jamais oublier cet aspect. L'Eucharistie, vue du côté du Christ qu'elle contient, est une chose, *res,* le Corps et le Sang du Christ, immolés, glorifiés. Mais l'Eucharistie-sacrifice, vue du côté de l'Église, est une action et finalement une transsubstantiation. Et il le faut bien, sinon la messe durerait aussi longtemps que les saintes espèces demeurent au tabernacle, ce qui est certainement faux.

(2) Dans le ciel un peu pâle et monotone de Suarez, aux vastes et molles étendues, des éclairs brillent parfois qui secouent l'attention : en voici un, semble-t-il, pour notre sujet : « Fatemur non solum Christum esse rem oblatam, sed aliquo etiam modo panem et vinum. Neque inde fit esse duo sacrificia, quia illae duae res concurrunt, ut termini a quo

L'Église, en effet, a toujours attaché aux signes et à leur théologie la plus haute importance : elle a construit sur cette notion toute sa doctrine sacramentaire et par conséquent tout son exposé du dogme eucharistique. Les signes sensibles institués par le Sauveur ne sont pas, aux yeux de la foi, de purs symboles splendides, mais vides : ils contiennent au contraire ce qu'ils représentent. Mais d'abord ils représentent leur contenu, et ils le. représentent bien.

Aussi la messe, qui nous donne la victime du Calvaire et le sacrifice de la Croix, commence par figurer excellemment l'un et l'autre. Et le signe a été choisi par le Sauveur avec le plus grand soin : la distinction des deux espèces, l'une solide, l'autre liquide, nous donne l'image expressive et délicate de cette triste séparation du Corps' et du Sang, où Jésus sur le Golgotha remit son âme aux mains de son Père (1). C'est ce qu'avaient bien vu Lessius et toute son école : leur unique tort a été de vouloir trouver sous ce signe, et grâce à ce signe, une immolation distincte de celle du Calvaire, une immolation nouvelle et presque indépendante ; tandis que le propre du signe sacramentel est de nous donner la réalité qu'il représente et non pas une autre. C'est l'unique immolation du Calvaire qui nous est redonnée sur l'autel de la Messe.

Le signe eucharistique n'est d'ailleurs pas inerte. C'est un geste tout animé de mouvement, et qui représente non seulement son terme qui est le sacrifice du Christ, mais son point de départ, qui est le sacrifice de l'Église. C'est le fragment de vérité

et ad quem ejusdem sacrificationis, quia panis convertitur in corpus Christi, per cujus præsentiam species sanctificantur. » *Tract, de Missæ Sacrificio,* disp. 75, sect. I, n° 12.

(1) Notre-Seigneur dans l'Êvangile dit plutôt : « Voici mon corps livré, voici mon sang répandu. » Sa vision porte sur le solide et le liquide plutôt que sur leur séparation. Mais parce que son institution les sépare, la pensée thcologiquc a légitimement passé du premier regard au second, et la séparation n'est qu'un autre mot pour signifier l'effusion du sang.

entrevu par Suarez, et transformé par lui indûment en définition totale. Mais l'idée doit être retenue à titre d'explication partielle. Car pour offrir le sacrifice du Christ, l'Eglise esquisse un sacrifice de pain et de vin. Ce n'est qu'un geste. Mais c'est un signe et qui, venu de l'Église, contient aussi ce qu'il signifie de sa part, une volonté d'adoration et de culte, un désir d'immolation et d'oblation, un espoir et une possibilité de communion. Et parce que c'est un signe rituel, et qu'un rit par définition est toujours renouvelable, il y a là un principe de répétition indéfinie, et de multiplication, non pas essentielle, mais liturgique. On va pouvoir monnaÿer le sacrifice du Christ ; non pas que ce grand acte, ce grand objet, puisse être distribué en morceaux, ou édité à de nombreux exemplaires. Mais ses fruits peuvent être appliqués et donc perçus des millions de fois. Dans nos âmes, il est multiplié, parce qu'il nous est donné pour être fructifiant, et que son fruit est infini, ou, ce qui vaut mieux pour nous, indéfini, sans épuisement.

Ce sera, puisqu'il s'agit d'un sacrement, toujours à la condition que nous fassions *le signe,* donc que nous apportions du pain et du vin pour les offrir, et même pour les immoler, en renonçant à leur usage profane. Saint Irénée avait aperçu très fortement cet aspect de mystère : il voyait sortir le pain de nos granges, le vin de nos celliers, et comme il disait, de la création visible de ce monde (1). Peut-être qu'à force de voir le terme, nous négligeons trop ce point de départ, en oubliant que le pain et le vin sont le symbole de notre propre renoncement à nous-mêmes, à nos richesses, et derrière nos richesses, à nos convoitises. Nous devons mêler notre sacrifice au sacrifice

(1) *Adv. Hœr.* IV, 17, 5 ; 18, 4-5 ; V, 2, 2-3. Voir Mgr Rucn, dans Vacant-Amann, volume IV, *Messe,* col. 910 sqq. Pour avoir rapidement tout le contexte, voir Dufourcq, *Saint Irénée,* coll. Pensée Chrétienne, Bloud, 1905, pp. 204-210.

du Christ. Cette superposition de notre démarche hésitante au grand succès remporté naguère par le Christ et dont nous allons profiter s'il plaît à Dieu, est très nettement indiquée dans les prières capitales de la liturgie de la messe, — où les deux sacrifices, notre sacrifice rituel, signe de notre sacrifice invisible, et le sacrifice du Christ, représenté par les espèces du nôtre, n'en font qu'un seul aux yeux de Dieu. Et nous devrons dire en terminant à quel point noi\ seulement notre geste s'identifie au grand Acte de la religion du Christ, mais à quel point et inversement la religion du Christ consent à revêtir les espèces de la nôtre pour la faire sienne.

Il faut que ce soit ainsi. C'est le but même de l'institution par le Christ. Qu'a-t-il voulu faire, le jeudi soir, sinon mettre constamment à notre disposition son sacrifice unique du lendemain, pour nous permettre d'en user quotidiennement afin d'en percevoir tous les jours les effets ? Ainsi s'exprimait Saint Thomas. Ainsi s'exprime le Concile de Trente. Et encore une fois, c'est si simple qu'on se demande pourquoi l'on ajoute d'autres difficultés à ce mystère, qui est assez admirable sans que nous le surchargions d'autres mystères inexistants et inutiles.

Il est vrai que pour que ce sacrifice soit vraiment le nôtre, et non pas seulement celui du Christ, il faut qu'il parte de nous, de nos ressources matérielles, de l'abandon de nos richesses visibles, symbole de notre renoncement spirituel à nous-mêmes. Car offrir ou plutôt faire un sacrifice, c'est lâcher l'une de nos possessions, notre pain ou notre vin par exemple, pour trouver à leur place le bien même de Dieu. C'est transformer notre propriété en une propriété divine. Mais si cette richesse divine existe déjà, si elle est unique, irremplaçable, si d'ailleurs ayant été autrefois offerte, elle a été agréée et consacrée, si elle est déjà et pour toujours constituée hostie et sacrifice

vivant et éternel, — notre unique but sera de mettre ce sacrifice, cette victime (car c'est tout un), à la place du nôtre ou de la nôtre. Et nous aurons, par ce biais magnifique, absolument réussi...

Et d'autant mieux réussi que nous pourrons toujours renouveler cette opération splendide. De notie côté, elle est un rit. On recommence un rit comme on veut. Du pain et du vin, nous en aurons toujours. Quant à notre religion intérieure que ces fruits de la terre incarnent, nous l'exciterons en nos âmes avec la grâce divine. *Et nous remonterons tous les matins à l'autel dans toute la joie de notre jeunesse sans fin.* Car le reste ne dépend plus que de Dieu. Qu'il agrée notre hostie, qu'il nous donne à sa place le Christ victime et toujours consacré ; que le Christ continue chez nous d'être la chose sacrée, le sacrifice de Dieu, et qu'il devienne le nôtre : nous aurons ainsi, *ô res mirabilis l* pour notre sacrifice le Christ offert, immolé, accepté, et, comme tel, toujours consacré.

En somme, notre sacrifice de pain et de vin, en demandant de devenir le sacrifice du Christ, c'est-à-dire le Corps offert et immolé du Christ, réussit au delà de toute espérance. Il triomphe en consentant à ne pas réussir, en avouant que *tout est consommé* avant lui et qu'il vient trop tard. Il ne s'abîme point dans sa victoire ; il flamboie au contraire en sa défaite. Incapable d'aboutir seul à sa fin, il y renonce et se change en un autre sacrifice, le seul qui puisse désormais exister. Autant d'affirmations qui sont rigoureusement exactes, surtout si notre concept mental accepte de viser sous les syllabes du mot *sacrifice* moins un rit, moins un geste, qu'une chose et un objet. Autant d'affirmations qui situent exactement la valeur de la messe, qui n'est un sacrifice qu'à cause d'un autre sacrifice, celui de la Croix. Autant d'affirmations qui montrent que les thèses de la Présence Réelle, de la Transsubstantiation, comme le disait le

P. Billot, de la Messe aussi, comme ajoute le P. de la Taille, ne sont qu'un seul dogme, défini trois fois : ô maudites hérésies qui nous ont obligés à sectionner la révélation en propositions successives, diverses en apparence, en réalité identiques !

Ainsi nous avons à notre usage, à notre disposition, comme objet de notre sacrifice, le Christ victime et comme tel immolé. Cette formule, tous les théologiens qui ont suivi les controverses récentes peuvent l'entendre pour s'y rallier.

Peut-être même les grands *leaders,* Billot, de la Taille, Lepin, l'acccpteraient-ils tous les trois, sauf à la nuancer différemment de reflets complémentaires. Mais, dans ces conditions et après ces analyses, ne serait-elle point la formule traditionnelle ? C'est ce que nous allons maintenant étudier.

CHAPITRE HUITIÈME

L'Immolation du Christ à la Messe.

Et maintenant, nous voici acculés à la qùestion suprême, la plus laborieuse, la plus controversée, mais désormais, après de si longues analyses, la plus inévitable : y a-t-il une immolation du Christ à la messe ?

Tous les textes anciens, loyalement interrogés, sont, jusqu'au XVIe siècle, pour l'affirmative. La tradition médiévale issue de Saint Augustin parle même volontiers d'une immolation quotidienne. C'est la formule que Saint Thomas a insérée dans la *Somme théologique,* IIIa p., q. 83, a. 1 : *quotidie immolatur Christus in sacramento.* Et le Concile de Trente a naturellement recueilli cette doctrine : « Après avoir célébré la Pâque ancienne, que la multitude des fils d'Israël *immolait* en souvenir de la sortie d'Égypte, Jésus-Christ se constitua notre Pâque nouvelle pour *être immolé* sous des signes sensibles par l'Église par le ministère des prêtres, en souvenir de son passage de ce monde à son Père, lorsque par l'effusion de son sang il nous racheta et nous arracha de la puissance des ténèbres pour nous emmener dans son royaume ». (Trid., sess. XXII, cap. 1.)

Aussi bien, personne parmi les auteurs catholiques ne songe à se débarrasser de textes aussi résistants ; personne ne voudrait modifier le langage chrétien, qui parle couramment de l'immolation du Christ à l'autel. On dit chez nous sans hésitation que le Christ s'immole à la messe. La formule traditionnelle, plus forte encore, paraît même être plutôt celle-ci : *le*

Christ est immolé par l'Église ; ou : *l'Église immole le Christ* (1).

Mais, au moins depuis le xvie siècle, depuis les objections protestantes, un certain nombre de théologiens, dont on trouvera la liste dans la grande enquête de M. Lepin, écartent résolument toute idée d'une immolation réelle, entendant par là un changement physique de la victime. Cette immutation, cette modification du corps du Christ glorifié leur paraît inconcevable. Il ne saurait être question que d'une immolation mystique, qu'ils ont diversement expliquée.

On sait qu'en face de cette interprétation, une autre école maintient avec énergie la réalité physique et corporelle de l'immolation eucharistique, et se la représente même volontiers comme distincte de celle de la Croix, et par conséquent spéciale au sacrifice de l'autel.

Ces nuances et ces opinions au sein d'une doctrine authentique et traditionnelle sont tolérées par l'Église ; mais elles sont bien regrettables, nous ne disons pas pour la foi, mais pour la piété des fidèles, égarés par des explications successives et différentes sinon contradictoires.

Mais celte fois-ci encore, un vigoureux effort qui nous remettrait dans le grand chemin de l'antique pensée chrétienne nous redonnerait peut-être la paix dans la lumière.

Le moment est donc venu de nous souvenir de toutes les doctrines que nous avons recueillies au

(1) On remarque dans la *Secrète* (évidemment toute récente) de la *messe du Christ-Roi* (fin octobre) le mot: *immolamus,* nettement appliqué à N.-S. sur l'autel : « Ut quem sacrificiis præsentibus immolamus, Ipsb... J.-C. Filius tuus D. N., qui tecum... » Et l'on peut rapprocher cette formule de la *Secrète* (évidemment beaucoup plus ancienne) des SS. *Chrysanthe et Daria,* qui se présente à peu près à la même époque de l'année liturgique (25 octobre) : « hostia, quæ in natalities sanctorum Martyrum tuorum solemniter immolatur. Per Dominum N. .1. Christum. » On voit comment dans un texte et dans l'autre, la soudure littéraire au Christ de l'idée d'immolation n'est pas la même ; la formule moderne est beaucoup plus nette : il y a là un bel exemple de précision croissante.

cours de cet ouvrage, et de pousser nos avantages jusqu'au bout, en utilisant toutes les positions retrouvées. A force d'être fidèles à la tradition, nous pourrons l'accepter sans aucune atténuation.

La messe est un sacrifice non-sanglant, non pas parce qu'elle est une simple oblation d'une victime antérieurement immolée ; non pas parce que le Christ au ciel peut se contenter de s'offrir sans verser désormais son sang ; mais parce qu'elle est le Sacrement ou le Signe, donc le rit non-sanglant, qui représente le sacrifice sanglant, et nous permet d'y participer.

Et d'abord, nous savons ce que c'est qu'immoler une victime en général. C'est renoncer à elle pour la donner à Dieu, et finalement grâce à Dieu la retrouver. C'est faire le geste qui, en nous privant de son usage profane, la fait passer pour nous en l'appartenance divine. Et parce qu'un être vivant ne peut plus, surtout depuis le péché et sous le régime du péché, aller voir Dieu qu'à la condition de mourir, — immoler un animal et surtout un animal raisonnable, c'est le mettre à mort. Mais enfin la mise à mort n'est pas l'élément formel, celui qui rend définitivement raison du geste. Aussi les anciens auraient-ils volontiers parlé d'immoler du vin, lorsqu'ils le répandaient en libations sacrées. Ils s'en privaient ; ils ne le boiraient point ; c'est la terre qui l'absorbe ; le précieux liquide rentre ainsi au domaine divin, il est immolé.

Dans cette perspective toute religieuse, celui qui s'immole le premier quand il met à mort la victime qu'il détache de son troupeau pour l'offrir à ΓÉternel, c'est le patriarche. Comme il est d'ailleurs représenté précisément par cet agneau qui est le signe de sa religion, on ne distingue pas dans le regard mental ni dans le langage courant entre l'immolation de l'homme

et celle de sa bête : l'une est dans l'autre, comme la réalité signifiée dans le symbole qui la figure à la fois et la contient. Mais cette réalité cachée, à savoir l'adoration ou le repentir de cet Israélite fidèle^ c'est une valeur spirituelle, incarnée d'ailleurs dans le geste et ne faisant qu'un avec celui-ci, selon la théorie générale du signe.

Car il faut toujours revenir à la théorie du signe. Cette mise à mort de la victime, n'étant pas voulue pour elle-même, mais pour les sentiments qu'elle figure, qu'elle traduit, et qu'elle engendre, n'est que l'expression efficace d'une religion adoratrice et pénitente. En vertu de la causalité réciproque du symbole visible et de sa signification intérieure, l'immolation de la bête est à la fois la cause et l'effet de l'immolation spirituelle du patriarche. Le sacrifice en effet, ne l'oublions pas, est un drame sur deux plans, celui que l'on voit et celui que l'on ne voit pas, absolument ordonnés l'un à l'autre : *sacrificii, invisibilis visibile sacramentum.* Il y a donc aussi une double immolation, l'une dans le cœur, l'autre sur l'autel, mais conjuguées entre elles, la première produìsant la seconde, et réciproquement.

Dans cet agneau qu'on immole il n'y a pas seulement un fait brutal de boucherie liturgique, un fer dans une gorge d'animal bêlant. Il faut réaliser la valeur à la fois sanglante et religieuse, parce que rituelle, parce que significative, de cette grande affaire.

Il faut d'ailleurs nécessairement descendre jusqu'en ces profondeurs psychologiques et morales, si l'on veut, comprendre un peu le sacrifice du Calvaire. Car si l'immolation n'était qu'une simple mise à mort, ce seraient les bourreaux qui auraient fait la sacrifice de la Croix, — ce qui répugne. Le prêtre du Calvaire, c'est le Christ. Et je crois bien, c'est lui qui s'immole. C'est lui qui accepte de mourir pour retourner à son Père. C'est lui qui renonce à la vie humaine qu'il

lient de sa sainte mère. Et n'ayant pas choisi pour son sacrifice d'autre victime que lui-même, il a, mieux que n'importe qui, réalisé l'identité absolue entre l immolation de l'hostie et l'immolation de l'âme religieuse qui offre cette hostie.

Mais pourquoi cette mort du Christ est-elle une mrnolation ? Eh ! sans doute, parce que Jésus accepte de mourir ; mais aussi parce qu'il meurt dans certains sentiments d'adoration et de soumission qui font de ce fait historique l'acte religieux par excellence, celui de la Rédemption. Il consent, pour retourner à son Père, à passer par les chemins que le péché a rendus obligatoires aux fils d'Adam ; et lui qui aurait pu être glorifié sans mourir, veut bien mourir d'abord à cause de nos péchés. Acceptant de souffrir avant de monter à la droite du Père, il offre un sacrifice à la manière des hommes, il s'immole. 11 y a désormais dans la religion nouvelle qu'il a instituée une victime, donc un sacrifice. Le sacrifice d'ailleurs n'est pas autre chose que la victime faite, c'est-à-dire offerte, immolée, agréée. Et parce que tout sacrifice est un signe, c'est-à-dire une valeur spirituelle incarnée dans l'hostie qui la représente, Jésus, en tant que victime de son sacrifice, est une valeur de rédemption. Cette richesse invisible est incarnée dans son corps et son sang qui furent immolés, et qui portent en eux cette valeur sacrificielle ; prix de notre salut, cette réalité qu'est le corps du Christ, est depuis le sacrifice du Calvaire, le signe qui contient toute sa religion, tout son amour, tout ce que le Père a aimé, tout ce qui lui a donné satisfaction, et par conséquent tout ce qui nous a sauvés.

En somme nous avons tort, dans nos langues modernes, de traiter les idées de sacrifice, de victime, d'immolation, et ensuite de Rédemption, comme si tout en ayant des relations entre elles, elles représentaient des valeurs séparables. Sans doute le sacrifice est

plutôt une action, et la victime plutôt une chose, — mais parce que la victime est une chose faite sacrée, et que le sacrifice consiste à faire du sacré, le sacrifice est dans la victime, et la victime est le sacrifice réalisé. Quant à l'immolation conçue comme un signe, elle commence par intégrer tous les sentiments qui, dans le cœur du patriarche, vont, pour s'exprimer, se traduire et se réaliser, aboutir à la mort de la victime, — laquelle mort s'appelle aussi l'immolation. Car à vrai dire, un signe contiendra toujours à la fois du visible et de l'invisible, une âme cachée qui se rend sensible dans le symbole, l'une justifiant l'autre, et l'autre exprimant la première.

Bref, la mort du Christ sur le Calvaire, non pas en tant qu'elle est un assassinat par les bourreaux, ni un péché chez les Pharisiens, mais en tant qu'elle est une immolation chez le Fils de Dieu, est un sacrifice ; et parce que le sacrifice est un signe efficace de la religion intérieure incarnée dans la victime, elle achève de donner au corps et au sang du Christ toute la valeur religieuse et rédemptrice qu'il représente aux yeux du Père. C'est pour cela que le Christ est une victime. Rien ne peut empêcher que désormais son corps ne soit immolé, puisqu'il fut le signe douloureux de la religion parfaite.

Et sur la croix aussi, l'immolation est double, celle du corps déchiré, meurtri, mis à mort, — et celle de l'âme adoratrice et religieuse. Ou plutôt il y a le signe extérieur et historique : un homme qui meurt en rendant son esprit à Dieu en attendant qu'un centurion lui ouvre la poitrine ; — et il y a la signification cachée : le Fils aimant, le Père attendri, la Rédemption consommée. Car ce sacrifice est rédempteur. La mort du Christ, c'est le signe efficace de la Rédemption, parce que c'est le signe réel de l'immolation rédemptrice.

Mais supposons que le corps du Christ, sans subir

à nouveau la mort ni même aucune autre modification, mais demeurant la victime immolée aujourd'hui glorifiée du sacrifice unique, devienne, grâce à une transsubstantiation admirable, la matière d'un autre geste sacrificiel, où il apportera avec la vertu de son immolation, tous ces fruits de Rédemption dont il fut et dont il reste le, signe efficace. Si ces conditions sont vraiment remplies, ne faudra-t-il pas dire, en vertu de cette causalité réciproque du signe et de la chose signifiée, que, possédant ici toutes les réalités cachées de l'immolation du Christ, nous avons le droit de parler de son immolation ?

Et précisément, c'est ce que dit Saint Thomas, qui n'a jamais dit autre chose : *pourquoi et comment peut-on dire que le Christ est immolé dans ΓEucharistie : Utrum in hoc sacramento Christus immolatur ?* IIIa p., q. 83, a. 1. Réponse : 1° parce que la célébration de l'Eucharistie est l'image représentative de la passion du Christ ; 2° parce qu'elle en produit en nous tous les fruits. — Et de même qu'immoler un agneau, c'était d'abord s'immoler soi-même et avoir en soi tous les sentiments conformes au signe ; de même ou plutôt inversement, posséder le corps du Christ comme la victime de notre sacrifice, et du coup participer à tous les fruits de son immolatior, c'est l'immoler.

Et le Concile de Trente lui-même n'a fait que reprendre cette doctrine : la messe, nous dit-il en copiant et en développant Saint Thomas, *représente, rappelle, applique* le sacrifice de la Croix. Voilà pourquoi elle est un sacrifice, une immolation, et l'immolation même de la Croix.

Si cette doctrine extrêmement puissante a paru faible aux modernes, c'est peut-être parce qu'ils avaient perdu de vue la théologie augustinienne du signe, qui explique seule la métaphysique du sacrifice. Entendant parler d immolation, et la réduisant au

simple fait matériel de la mise à mort, ils ont voulu, — ou bien s'en débarrasser, et l'exclure du sacrifice de la messe, où elle n'avait que faire, et c'est l'origine de certaines théologies oblationnistes, où l'immolation est considérée comme une simple condition du sacrifice, un accident facultatif dont on peut se passer; — ou bien, se méprenant sur la pensée du Concile, mais décidés à être plus catholiques que lui, ils ont réclamé du Christ à la messe une nouvelle immolation, distincte de celle de la Croix, et c'est le principe des théologies qui, dans les ouvrages de piété, portent le nom de Lessius et surtout de de Lugo.

La vérité n'est ni dans ce défaut, ni dans cet excès. Elle est dans la théologie du signe.

Le pain et le vin, qui n'étaient au début de l'offertoire, que les signes bien imparfaits de notre religion insuffisante, deviennent, grâce à la consécration transsubstantiatrice, le signe ou les espèces de la victime immolée sur le Calvaire ; et à partir de ce moment le sacrement porte en lui tous le fruits de l'immolation historique du Christ. En vertu de la théologie du signe efficace, qui permet d'attribuer le même mot au visible et à l'invisible de nos mystères, de dire par exemple que l'eau du baptême nous rend fils adoptifs de Dieu, on peut dire et il faut dire que nous immolons le Christ à l'autel, puisque nous y entrons en participation de son immolation. Lui qui est toujours la victime et le sacrifice de son Père qui l'accepte toujours, devient à ce moment notre victime et notre sacrifice. Immolé éternel, il est à cette heure immolé pour nous.

Ainsi l'objection qui s'obstine, sous prétexte d'immolation, à réclamer sur l'autel de l'Eucharistie, une modification douloureuse ou humiliante du Corps du

Christ, ne réalise plus du tout, à force de dégrader des mots consacrés par l'usage, les vérités qui se cachent sous ces expressions vénérables. Sait-on bien encore, par exemple, le but et le rôle de l'immolation dans le sacrifice ? C'est un signe, comme l'enseignent Saint Augustin et Saint Thomas. Cela veut dire que la mise à mort de l'être vivant, la libation du vin généreux, les mutilations imposées au corps de la victime, etc... ne'sont pas du tout voulues pour elles-mêmes, à titre de faits physiques, — mais parce qu'elles sont l'expression efficace de nos sentiments intérieurs, et en particulier du repenlir de nos péchés. Elles expriment *au dehors* notre vie spirituelle, elles l'incarnent dans des gestes conformes, et en l'incarnant, à cause des influences réciproques de l'âme et du corps l'un sur l'autre, elles produisent et engendrent cette religion intérieure qu'elles représentent : ce sont donc bien des signes, et des signes efficaces de ce qu'ils signifient. C'est du corporel qui est voulu pour le spirituel qui s'y trouve.

Cette fonction essentielle de l'immolation est peut-être plus évidente à l'origine, lorsque l'homme primitif jeté tout nu au sein de la vaste nature ennemie, ne possédant pour ainsi dire que ses membres, ne peut rien immoler que des parties de son corps magnifique, et douloureux. Les mutilations personnelles, dont la circoncision est la plus expressive, sont ainsi au principe du grand rit de l'immolation : on les retrouve partout. 11 ne faut pas trop, modernes, civilisés, chrétiens, nous en indigner, mais les excuser à cause de leur splendide signification spirituelle. Plus tard, l'homme ayant en quelque sorte prolongé son corps au-delà de lui-même dans les biens matériels de sa propriété privée, demandera plutôt à celle-ci la matière de son immolation ; mais la volonté invisible qui soutient le geste visible demeure la même, et c'est elle qui est la fin de faction. Si bien qu'immoler,

ce n'est pas d'abord tuer un animal, mais c'est d'abord avoir le repentir de nos péchés moyennant la mort d'un animal.

Notre Sauveur, au Calvaire, où il a offert le sacrifice parfait, est tout à coup, magnifiquement et dans des conditions suprêmes et inouïes, retourné aux origines de l'institution. Il a de nouveau et pour toujours identifié le prêtre et la victime, celui qui offre, et ce qu'on offre, celui qui immole et ce qu'on immole. Et sans se donner à lui-même la mort, il l'a acceptée de telle sorte qu'il a pu mettre dans les souffrances et les meurtrissures de sa chair, d'abord toute sa religion personnelle à l'égard de Dieu, puis la satisfaction qu'il offrait pour nos péchés. C'était éminemment du corporel voulu pour du spirituel, c'était une immolation, dont le Christ était à la fois l'auteur et le sujet.

Mais nous, comment allons-nous immoler le Christ ? Certainement pas comme les bourreaux, qui d'ailleurs ne l'ont pas immolé du tout, puisqu'il s'est, au vrai sens du mot, immolé lui-même. Certainement pas par conséquent en faisant subir au corps du Christ, comme l'ont fait ces soldats, des modifications physiques, des injures et des blessures. Cette supposition n'a aucun sens ; elle est impossible. L'état glorieux s'y oppose. Dieu l'interdirait et l'empêcherait. Le Père d'ailleurs n'en a pas besoin. Est-ce que son Fils n'est pas immolé toujours, au vrai sens du mot, depuis que la sainte humanité du Verbe, son Corps et son Sang, ont souffert pour nos péchés, et ont été la cause instrumentale de la Rédemption ?

Immoler aujourd'hui le Christ en sacrifice ne peut plus vouloir dire que ceci : obtenir que le Corps du Christ devienne la victime de notre sacrifice, et soit à ce titre la cause dans nos âmes de cette religion parfaite d'adoration, d'amour et de pénitence qui doit être la nôtre après avoir été la sienne. Immoler, c'est nous repentir à la fois visiblement et invisiblement,

c'est grâce à du visible, produire de l'invisible : plus exactement, c'est avoir un objet visible qui soit à la fois le signe et la cause de notre pénitence intérieure, de la pénitence parfaite, si elle existe. LaTranssubstantiation, en mettant la victime du Calvaire à la place de notre pain et notre vin, dont les espèces demeurent séparées et représentatives de la mort du Christ ; cette Transsusbstantiation, en faisant que la victime du Calvaire devienne la nôtre, nous donne ce Corps dont le Christ fit le signe efficace de sa rédemption, l'instrument visible de notre salut. Et puisque ce Corps est devenu *notre* victime, c'est en nous qu'il engendre en ce moment cette immolation intérieure d'adoration, d'amour et de repentir dont il est le signe efficace.

Dans ce sens-là, qui est le vrai, le Christ est aujourd'hui immolé pour nous : c'est exactement ce que répètent Saint Augustin et toute la tradition avant et après lui. Et c'est ainsi que l'expliquent Saint Thomas et le Concile de Trente : le Christ est immolé à l'autel parce que sous les figures représentatives de l'immolation de la Croix, il produit en nous les fruits invisibles de cette immolation. Il continue par conséquent sa grande fonction de victime : il engendre de nouveaux fruits spirituels, mais dans nos âmes, en nous faisant participer à sa religion et à tous les effets de sa Rédemption.

L'immolation du Christ augmente en quelque sorte son champ d'action et gagne du terrain. Elle étend *sa signification efficace.* En prenant possession de tant d'autels différents sur tant de points divers du temps et de l'espace, en multipliant les espèces de l'unique Corps immolé, de l'unique victime, elle produit partout ses fruits. On trouve ainsi *in omni loco* le signe efficace de notre salut, le sacrement de la Rédemption ; et dans ce sens-là, le Christ est immolé partout où il y a un prêtre capable de placer sous le signe

visible du Calvaire la victime qui est la cause de tous les résultats invisibles du Calvaire.

Immoler, c'est renoncer au péché à travers un signe, c'est-à-dire moyennant, un objet sensible qui nous représente, et dont l'état mortifié figure et cause, notre repentir. C'est donc, grâce à une victime, obtenir des résultats spirituels ; plus exactement, c'est trouver dans un objet visible, grâce à sa valeur, grâce aussi aux modifications pénibles qu'il a supportées, le signe efficace de notre propre état intérieur, à la condition toujours que cet objet nous représente, qu'il soit vraiment nôtre et en quelque sorte nous-mêmes, que nos états d'âme s'y incarnent, pendant qu'il les engendre en nous.

La Transsubstantiation, en échangeant nos oblats au Corps du Christ, fait de celui-ci *notre* victime ; elle nous en apporte toute la valeur d'immolation et de sacrifice ; elle nous communique sous le signe de nos oblats tous les fruits spirituels dont le Christ fut, et dont il est encore, la cause, et en particulier les effets propitiatoires dont il est le principe.

Car l'immolation, ce sont des résultats, spirituels obtenus grâce à un signe qui en est l'image, le siège et la cause. A la messe, tous les résultats spirituels de la Rédemption, et en particulier la propitiation, nous sont obtenus grâce au Corps du Christ, présent sous une image qui nous appartient, et où il est devenu par la transsubstantiation, la victime de notre sacrifice.

Nous immolons donc le Christ à l'autel parce que la victime du Calvaire y devient notre victime grâce à la transsubstantiation de nos oblats. La formule brève : la transsubstantiation immole le Christ, — ou : la transsubstantiation est un sacrifice et le sacri-

fice même du Calvaire,.— ainsi comprise à fond, n'a plus rien qui doive étonner un chrétien.

Il faut cependant noter ceci : dans les sacrifices ordinaires, la valeur spirituelle du signe, inscrite dans les âmes, l'emporte sur celle de l'objet matériel qui lui sert d'image ; et le *spiritus contribulatus* dont parle le psaume vaut beaucoup mieux que tous les holocaustes dont il est l'occasion et le principe : *scientia Dei plus quam holocausta,* comme dit le prophète. — Mais à la messe, ce rapport est renversé : et le Corps et le Sang du Christ, qüi servent de victime au sacrifice de l'Église, valent bien plus, sans comparaison possible de prix, que tous les pauvres sentiments d'adoration qui essaient alors de sourdre en nos cœurs contrits et humiliés. Et d'ailleurs, c'est le Christ, notre Chef, qui est le principe du sacrifice spirituel de l'Église, et non pas le contraire. Notre victime est la cause même de la religion dont elle est le signe.

Mais parce que l'immolation du Corps du Christ sur le Calvaire n'était à son tour que la traduction charnelle et sanglante des sentiments admirables qui remplissaient son âme filiale, — pour finir c'est à une valeur spirituelle que s'accrochent, avec notre salut et notre rédemption, notre sacrifice et notre messe. Et celle-ci réussit dans la mesure où, à travers le Corps du Christ qui nous y est donné, notre âme se configure à celle du Sauveur, communie à sa religion, à son adorable intérieur, à ses dispositions. Alors se réalise enfin le souhait de Saint Paul : *hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesus ;* alors nos âmes s'immolent avec l'immolé : *in Ipso, per Ipsum, cum Ipso* (1). '

(1) Voir ΓAppendice V à la fin du volume.

CHAPITRE NEUVIÈME

Le Signe.

Et maintenant, pour finir ces longs discours, essayons de contempler une dernière fois, dans un suprême effort de vision et de pensée, les richesses successives et accordées contenues dans notre Signe Eucharistique, et qui s'y cachent invisiblement pour mieux se livrer à nous au fil du mouvement sacrificiel. Au début du mystère, lorsque ce pain et ce vin quittent notre garde-manger pour être portés sur la table de l'offertoire, ce sont tout simplement des dons de Dieu que nous nous apprêtons à Lui rendre : ils représentent alors, à titre de symboles expressifs, les sentiments de religion, d'adoration, de reconnaissance et d'amour de nos âmes repenties (1). Mais parce qu'ils ont été choisis parmi nos aliments les plus sains et nos boissons les plus humaines, ils préparent pour tout à l'heure un banquet qu'ils vont

(1) Cf. Saint Augustin, *De Civitate Dei,* lib. X, cap. 6 : *Quod (sacrificium) etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur.* — « C'est ce sacrifice que l'Église répète au sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où on lui montre que dans la chose qu'elle offre, elle est offerte elle-même. » Mais, lorsqu'il parle de la sorte, saint Augustin pense déjà à la transsubstantiation, à la suite de laquelle l'Église sera plus que jamais offerte, parce que son Chef sera présent et offrira ses membres en s'offrant lui-même. C'est le mystère de l'unité absolue, grâce au Chef. Cf. encore Saint Augustin, *Serm. de Sacramentis in die Paschæ* (Serm. III ad infantes), Migne, *P. L.,* tome XLVI, 827-8 ; ou édition Dom Morin, Roma, Typ. Vatic., 1930, pp. 18-20: Accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti jam membra Christi ; accipite et potate sanguinem Christi. Ne dissolvamini, manducate vinculum vestrum ; nc vobis viles videamini, libite pretium vestrum. — Et à la fin, l'admirable jeu de mots sur καθ' βλου, « *unde catholica nominatur* *Ecclesia].* '

rendre possible, une agape d'union à la divinité, un repas où nous trouverons la nourriture et la force dont nos âmes, à travers le symbolisme de la faim et de la soif de nos corps, ont besoin.

Mais avant que n'arrive l'heure de cette communion, ces éléments vont servir de signe à un autre mystère fondamental, celui de la Rédemption. Les espèces sensibles de ce pain et de ce vin vont devenir le sacrement du Corps et du Sang du Christ réellement présents ; solides d'une part et liquides de l'autre, elles vont, par leur séparation, représenter la mort du Christ ; et, en vertu des lois du signe efficace, ce sacrement et cette réalité vont nous faire participer à tous les fruits de cette Rédemption. Ces images de pain et de vin, les voilà devenues les signes de l'immolation du Christ, et de son sacrifice qu'elles contiennent, puisqu'elles renferment le Corps et le Sang de la victime.

Grâce à ce sacrement, nous allons pouvoir communier à cette victime, participer à tous les effets de son mystère, à cette charité surtout que la Rédemption a fondée sur la terre entre Dieu et les hommes, et par Dieu, entre les hommes. L'unité visible de ce qui fut pain et vin figure bien la charité qui doit régner entre les fidèles qui s'approchent de l'autel ; les espèces sont maintenant les signes de la grâce, après avoir été les signes de la présence et de l'isnmolation de l'auteur de la grâce, et d'abord les signes de notre humaine religion. Elles sont donc bien un sacrement, au sens le plus strict du mot, et tout le long de la cérémonie liturgique.

Mais qui donc ramènera maintenant à l'unité ces aspects divers d'un mystère d'unité ? Pourquoi ces figures de pain et de vin ont-elles successivement et efficacement ces différentes significations qui ne brisent point la ligne interne de leur mouvement rituel ?

Ah ! c'est qu'elles contiennent l'auteur même de l'unité spirituelle, celui qu'on appelle le Chef parce

que dans le corps mystique il récapitule en sa personne tous les membres. Si notre religion au départ n'est point vaine, si elle ne va point s'abîmer dans les gouffres dignes des Danaïdes où se sont perdus pendant des siècles les sacrifices antiques, c'est parce qu'elle est déjà la religion des membres du Chef, et qu'à cause de la Tête, le Père a pitié du corps. Aussi, pour hâter le succès de notre démarche, Dieu change bientôt la substance de notre offrande en la seule substance sacrificielle qui compte, celle de la chair et du sang du jeune Chef qui prend la tête de notre sacrifice pour donner à celui-ci une valeur, le prix de son sacrifice à lui.

Si le rassemblement d'unité que représentent ces grains de blé groupés en un seul pain, et ces raisins pressés en un seul calice, est autre chose que le symbole vide d'un désir inefficace, c'est parce que le Christ est présent sous les espèces pour donner à notre sacrement devenu le sien toute son efficacité (1).

Et si notre communion finale réussit à rejoindre Dieu, c'est qu'elle se fait au Corps et au Sang du Chef qui se livre à nous pour nous donner part à sa grâce filiale.

En somme, tout ce mouvement du corps mystique n'est possible, efficace et fructueux, que si cet orga-

(1) Le R. P. de la Taille *{Mysterium Fidei,* 1921, Elucidatio XLIII), et à sa suite M. Anger *[La Doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ,* Paris, Bcauchcsnc, 1929, p. 171), remarquent à l^on droit que ce symbolisme de l'unité des grains de froment ou de raisin réunis en un seul pain ou en un seul breuvage, n'a pas la valeur originelle du symbolisme de la séparation des espèces figurant la mort du Seigneur. C'est vrai. Mais si le sacrement *[signum tantum)* figure le Corps et le Sang du Christ plutôt que la grâce du Christ, cette grâce n'en est pas moins soulignée dans le» textes dès le début de l'Église. C'est par excellence la grâce de l'unité dans la charité, — parce que (peut-on dire en retournant le symbolisme de l'unité des grains) sous des'espèces multiples de pains et de vins différents, il n'y a jamais qu'un seul Corps du Christ. A cause de l'unité du Corps, on a le droit de dire, en passant de la chose à son signe, par un renversement hardi mais légitime du symbolisme sacramentel, que le pain de l'Eucharistie est unique. Et l'on retrouve alors Saint Paul, *I Cor.,* X, 17, c'est-à-dire les origines mêmee.

nisme a une tête mystique, et si les membres, en communiant à la chair ressuscitée du Chef, deviennent davantage le corps du Chef. L'Eucharistie est un mystère d'unité, — unité du sacrifice de l'Église et du sacrifice du Christ, union de Dieu et des hommes, union des chrétiens entre eux, — parce qu'elle nous donne le Chef unique dans le mystère même où il a tout récapitulé, le ciel et la terre, — dans le mystère de sa passion, de sa mort et de sa résurrection.

Et voilà, grâce au Christ, l'Eucharistie à son tour ramenée à l'unité. Néanmoins, comme liturgie, elle se déroule dans le temps, elle peut être contemplée à tel ou tel instant de sa durée. Et alors elle prend divers reflets, qu'admira successivement la piété chrétienne ; et elle possède des valeurs différentes qu'exploite tour à tour la dévotion des siècles.

Saint Paul et Saint Jean sont déjà les témoins de la variété splendide de cette magnificence. Le Père Lebreton s'est penché un jour, avec une délicatesse infinie, et pour les ramener à leurs vraies limites, sur les contrastes que présentent nos deux grandes sources eucharistiques, le chapitre XI de la 1ere *aux Corinthiens* et le chapitre VIe du *IVe Évangile :* d'un côté la célébration de la mort du Seigneur, d'autre part la communion au pain de vie (1). Mais ces deux aspects du même dogme ne sont-ils pas plutôt les moments successifs du même mystère ?

Saint Paul *aux Corinthiens* a vu l'Eucharistie en son centre liturgique et dogmatique, à l'instant où elle est, grâce à la-consécration du pain et du vin, le signe de la mort du Christ : *mortem Domini annuntiabitis donec veniat.* C'est ce qu'on appellera plus tard le dogme du sacrifice de la Messe. — Saint Jean a surtout développé le résultat final du mystère, conséquence d'ailleurs de son principe : communier à la

(1) *Recherches de Science Religieuse,* tome XVII, nos 3-4, juin-août 927, p. 332.

victime, c'est trouver en elle la vie éternelle que le Fils tient du Père : c'est ce qu'on appellera plus tard de préférence le sacrement de l'Eucharistie.

En vertu d'une loi d'influence que nous avons déjà vérifiée à propos du dogme de la divinité de Notre Seigneur, la manière johannique s'est imposée davantage à la catéchèse patristique, et par celle-ci aux Scolastiques et aux Théologiens. Dans toute la tradition d'enseignement, l'Eucharistie est étudiée d'abord comme sacrement de grâce avant de l'être comme sacrifice de religion, et le Concile de Trente a groupé ses canons dans cet ordre consacré.

Mais ce plan commode n'était point l'unique possible. Il présente d'ailleurs des inconvénients, car il a fini par rendre plus difficile l'exposé scolaire et élémentaire du dogme du Saint Sacrifice de la Messe, qui dans l'esprit de nos enfants ne se rattache plus assez étroitement à l'institution par le Sauveur. Et s'il n'y a pas lieu de remplacer Saint Jean par Saint Paul, qui est trop concis en ce passage pour fournir le vocabulaire catéchistique, on peut toujours rapprocher les deux grands témoins dans une synthèse unique, dont l'un et l'autre, malgré leur point de vue préféré, fournissent tout le contenu dogmatique.

Et s'il faut une dernière fois, dans le cadre qui s'est imposé à notre enquête, ressaisir en une seule phrase le résultat de nos recherches, comme on rêve de nouer une gerbe après avoir cueilli trop d'épis, — nous dirions volontiers : le pain et le vin, qui essayaient timidement d'être le signe de la religion de l'Église, sont changés au Corps et au Sang qui ont été sur la Croix le signe de la religion de Jésus-Christ ; mais comme après cette conversion substantielle, les espèces du pain et du vin demeurent, la religion de Jésus pour finir subsiste sous le signe de la religion de l'Église ; et nous tenons toute la réalité de l'une sous les espèces de l'autre, toute la réalité sacrificielle de la

religion du Chef sous les figures symboliques de la religion des membres.

Innocent III avait un jour, dans cette *lettre à Jean de Lyon* que nous avons déjà citée, — ramassé toute cette doctrine en deux ou trois propositions dont le latin concis décourage le traducteur : « Les espèces de pain et de vin sont deux fois signe ou sacrement, — sacrement du Corps du Christ, sacrement de la grâce de charité; quant au Corps du Christ il est à la fois réalité en lui-même et signe de la grâce. Et ainsi la vrâce nous vient à la fois du sacrement et du Corps du Christ (1) ».

La divine liturgie de notre missel romain, étudiée surtout dans les *secrètes* et *postcommunions* de ses offices les plus anciens, a monnayé ces richesses, comme une grande dame qui, pour faire honneur à ses invités, varie ses chemins de table à sa guise, en puisant à des réserves toujours inépuisées. A. certains jours l'Eglise rappelle à Dieu que ce pain et ce vin viennent de chez elle et représentent ses offrandes : ceci surtout dans les secrètes, avant la consécration, au début de l'action. C'est la première direction du mot signe :

Secbeta.

Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostræ subsidium condidisti, tuo quoque nomini munera jussisti dicanda constitui : tribue, quaesumus, ut et vitæ nobis præsentis auxilium et æternitatis efficiant sacramentum. Per Dominum...

(Feria Va post Dum. Pass.'/

Seigneur notre Dieu, qui avez choisi de préférence les créatures chargées par vous de subvenir à notre faiblesse, quand vous avez institué les offrandes que nous devrions consacrer à votre nom : accordez-nous, s'il vous plaît, qu'elles soient pour nous le soutien de la vie présente et le sacrement de la vie éternelle.

(1) Texte dans Denziger-B., n° 415, ou dans Migne, *P. L.,* 214, 1119, A sq.

Car l'Église n'a pas l'intention d'en rester là. Il faut avancer. Le signe doit changer de valeur et de sens :

Secreta.

Benedictio tua, Domine, larga descendat : quæ et munera nostra, deprecantibus sanctis Martyribus tuis, tibi reddat accepta, et nobis sacramentum redemptionis efficiat. Per Dominum...

(8 *Nov., Oct. Omn. Sanct.)*

Que votre bénédiction, Seigneur, descende abondante : que, par l'intercession de vos saints martyrs, elle vous rende agréables nos offrandes, et qu'elle en fasse pour nous le signe sacramentel de la rédemption.

Ou plus brièvement i

Secreta.

Munus quod tibi, Domine, nostræ servitutis offerimus, Tu salutare nobis perfice sacramentum. Per Dominum...

{Ferio, IF post Dom. IIFm Quadrag.)

Cette offrande que vous présente, Seigneur, notre religion, c'est à Vous d'en faire pour vous le sacrement de notre salut.

Pourquoi ? A cause de l'institution par le Christ :

Secreta.

Ipse tibi, quæsumus, Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, sacrificium nostrum reddat acceptum, qui discipulis suis in sui commemorationem hoc fieri hodierna traditione monstravit, Jesus Christus Filius tuus Dominus noster, qui tecum vivit...

{Feria Va *Ma]. Hebd.)*

Que celui-là, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, vous rende agréable notre sacrifice, — qui l'a institué aujourd'hui en montrant à ses disciples comment le faire en souvenir de lui, — Jésus-Christ votre Fils notre Seigneur.

Comment ? Par une prise divine de possession, comparable au feu céleste :

Secreta.

Sacrificia, Domine, tuis oblata conspectibus, ignis ille divinus absumat, qui discipulorum Christi Filii tui per Spiritum Sanctum corda succendit.

(Feria V/a IV Temp. Pentec,)

Que les sacrifices offerts à vos regards, Seigneur, soient consumés par ce feu divin, qui alluma les cœurs des disciples de votre Fils sous l'action du Saint-Esprit.

A cette heure transsubstantiatrice, le sacrement prend désormais une autre signification, celle de la mort du Christ :

POSTCOMMUNIO.

Largire sensibus nostris, omnipotens Deus : ut per temporalem Filii tui mortem, quam mysteria veneranda testantur, vitam te nobis dedisse perpetuam confidamus.

(Ferm 7V* *Maj. Hebd.)*

Accordez à nos intelligences, Seigneur tout-puissant, l'assurance d'avoir reçu de vous la vie éternelle par la mort temporelle de votre Fils, dont ces vénérables mystères sont les témoins.

Et dès lors ce sacrement est efficace ; il est pour nous signe de rédemption (l'expression a déjà été employée plus haut) et signe de grâce ; et parce que la grâce à son tour inaugure et prépare en nous la vie qui ne finit pas, ce signe dessiné dans le temps sur nos autels est tout chargé déjà de promesses et de réalités éternelles.

De là deux oppositions à souligner, tantôt l'une, tantôt l'autre : la première entre le signe et son contenu actuel qui est la grâce. On demande alors que le signe ne soit pas inutile, que notre indignité ne le vide point pour nous de sa richesse. Mais ce point de

vue un peu court est ordinairement soumis à l'autre qui est plus lointain. On s'arrête peu à l'idée d'un signe qui serait absolument stérile et sacrilège. Mais on demande souvent et volontiers que l'effet actuel du sacrement se prolonge et s'amplifie dans l'éternité dont il est le gage : c'est, croyons-nous le sens d'une phrase comme celle-ci :

POSTCOMMUNIO. Immortalitatis alimoniam consecuti, quæsumus, Domine, ut quod ore contingimus, pura mente sectemur. *(Dum. XXI post. Pent.)*	Ayant reçu de vous, Seigneur, l'aliment d'immortalité, nous vous demandons d'aspirer encore d'un cœur pur à ce que nos lèvres viennent de toucher.

Parvenu à cette suprême signification de gage de la 'vie éternelle, le signe eucharistique, — en tant que signe, *sacramentum et non res,* — s'abîme dans son triomphe. Et certaines oraisons parlent du régime définitif, où il n'y aura plus de signe, parce que nous posséderons alors les réalités nues, face à face, sans intermédiaire. Le sacrement finit par demander de devenir inutile. C'est la prière ultime :

POSTCOMMUNIO, Perficiant in nobis, Domine, quæsumus, tua sacramenta quod continent : ut quæ nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. Per Dnum. *(Sabb. IV Temp. Sept.)*	Que vos sacrements, Seigneur, nous vous en prions, achèvent en nous ce qu'ils contiennent, afin que nous possédions [un jour] en vérité ce que nous représentons maintenant sous des espèces.

Au XIe siècle déjà, le moine Lanfranc hésitait entre deux significations possibles de cette phrase antique, dont on avait dès lors perdu le secret : « Le prêtre demande, disait-il, que le Corps du Christ, représenté ici sous l'espèce du pain et du vin, soit un jour pos-

sédé tel qu'il est dans l'éclat d'une vision sans voiles. D'autres commentateur?, avec beaucoup de probabilité, entendent par la vérité du Corps et du Sang leur vertu efficace, c'est-à-dire la rémission des péchés ». *(De Corpore et Sanguine Domini,* cap. 20. Migne, *P. L.* t. 150, col. 436.)

Mais d'autres pièces voisines ne permettent pas d'hésiter :

POSTCOMMUNIO.

Quod ore sumpsimus pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum.

(Ordinaire de la Messe.)

Puissions-nous posséder d'un cœur pur ce que nos lèvres ont reçu, et transformer un bienfait temporel en un remède éternel.

Ou encore :

POSTCOMMUNIO.

Sumentes, Domine, cælestia sacramenta, quæsumus clementiam tuam : ut quod temporaliter gerimus, æternis gaudiis consequamur.

(Feria IVa IV Temp. Pent.}

En recevant, Seigneur, vos célestes sacrements, nous demandons à votre clémence de nous accorder dans la joie éternelle ce que nous représentons ici dans le temps (1),

Par conséquent, dans la postcommunion du Samedi des Quatre-Temps de Septembre, *quod continent,* le contenu du sacrement, ce n'est pas le Corps du Christ, qu'il n'est pas question de parfaire ni d'achever. Mais

(1) On ne peut pas non plus hésiter sur le sens de cette post-communion trop concise de la *Dédicace de saint Michel Archange* (29 septembre).

Beati Archangeli tui Michaelis intercessione suffulti : supplices te, Domipe, deprecamur ; ut quod ore' prosequimur, contingamusetmente.

(In Dédie, S, Michaelis Archang. 29· sept.)

Soutenus par l'intercession de votre bienheureux Archange Michel, nous vous demandons humblement, Seigneur, que notr^ âme puisse aussi toucher ce que nos lèvres ont pu saisir.

il s'agit de l'autre réalité incluse au sacrement, de la réalité spirituelle de la grâce. La fin de la phrase le montre bien. On y parle d'une *veritas rerum* opposée à une *species* actuelle (nunc). Si le texte parlait du Corps du Christ, il aurait l'air de dire que celui-ci est sur l'autel seulement en apparence, et qu'il ne sera réellement présent que plus tard. Ce qui est inadmissible. Mais on oppose deux manières de posséder la vie de la grâce, d'abord la méthode du signe, qui consiste à faire un rit pour obtenir sous un sacrement *{specie),* donc sous une image étrangère, ce que plus tard nous posséderons sans intermédiaire, dans le face-à-face éternel. Alors le régime des signes, qui aura fait le sujet à la fois de notre joie et de notre impatience sur la terre, sera remplacé par le régime de la possession directe et béatifique qu'il prépare en nos âmes (1).

Il le prépare d'ailleurs efficacement. En aucun sens, l'Eucharistie n'est un signe vide : ce que le Christ a fait, elle nous permet de le refaire. Elle est une action, et qu'est-ce donc qu'elle accomplit ? Sacramentellement, c'est la Rédemption elle-même. Grâce au signe, nous actionnons la vie éternelle : *res gerimus,* — ou comme le dit l'autre secrète qui enchantait Saint Thomas : *opus nostrae redemptionis exercetur,* « nous accomplissons l'œuvre même de notre rédemption ». Mais faire la rédemption grâce au Christ, c'est offrir son sacrifice. La messe est. donc bien un sacrifice et « ce que la passion du Christ a fait dans le monde, ce sacrement l'opère dans chaque homme ». (IIIa p., q. 79, a. 1.)

Mais Lanfranc n'avait pas complètement tort d'apercevoir dans le *quad continent* une référence pos-

(1) Interprétation voisine, mais semblable, chez un contemporain de Lanfranc, Guitmond, évoque d'Aversa (en Italie) : *De corp, et sang. Domini ver.* 1. 2. *P. L.,* 149, 1468, cité par db la Taille, *Mysterium Fidei,* edit, princeps, p. 486,

sible au Corps du Christ. Car celui-ci est soumis pour nous dans l'Eucharistie au régime des signes, il n'est présent que sous des espèces, et celles-ci qui nous le donnent nous le cachent aussi. Il existe donc une situation plus magnifique encore que celle du prêtre à l'autel et du chrétien devant l'ostensoir. C'est celle de l'élu au ciel, qui voit le Christ et Dieu tels qu'ils sont, sans le secours ni le rideau d'aucun sacrement, sans le voile d'aucun signe. Et le communiant doit le savoir, et demander pour demain une autre manière de posséder le même trésor qu'aujourd'hui. C'est encore Saint Thomas qui nous le rappelle, en mettant sur nos lèvres cet espoir final de voir un jour la faillite du régime splendide mais imparfait qui cause notre joie sur la terre :

Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud quod tam sitio,
Ut te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuæ gloriæ.

Jésus, qu'un sacrement cache encore à ma vue,
Apaise cette soif qui me brûle le cœur,
De contempler au ciel ta face toute nue,
D'être heureux à jamais en voyant ta splendeur.

Un signe est une réalité qui possède une double valeur, l'une visible, l'autre invisible, parce que la première représente et souvent contient l'autre.

Le sacrifice en général est un signe, comme l'enseigne Saint. Augustin, parce que la victime offerte et immolée représente et porte en elle l'adoration et le repentir des hommes qu'elle propose à Dieu, comme tout à l'heure elle ramènera aux hommes la bienveillance du ciel et l'alliance divine dont elle sera devenue maintenant le symbole.

La mort du Christ sur le Calvaire est un sacrifice, donc un signe, de bien des manières, en particulier parce que dans le Corps et le Sang de Jésus, immolé et offert, sont incarnés son amour, ses adorations, toute sa religion, et aussi le pardon de Dieu qu'il nous a mérité et dont cette sainte humanité est désormais l'instrument.

Dans le pain et le vin de l'offertoire sont incarnés visiblement jusqu'à nouvel ordre les essais de repentir, d'oblation et d'immolation des hommes : ce sont les signes de la religion de ΓÉglise.

Mais que sous ces signes, réduits à n'être plus que des espèces, Dieu mette la victime même de la Croix avec sa religion parfaite, nous aurons sous les signes de la religion de l'Église la religion et le sacrifice du Christ, parfaitement représentés d'ailleurs par ces espèces séparées, et avec tous leurs effets, la rédemption, le pardon, toutes les grâces de Dieu.

Ainsi le sacrifice de la iVlesse, qui a l'air dans ses espèces de n'être que le sacrifice de l'Église, est aussi et en même temps le sacrifice de la Croix, donc le sacrifice du Christ.

» *

Le mystère de la Rédemption se développe pour notre salut, — sur deux plans, dont le second dépend du premier, sans lequel il n'existerait pas :

le plan historique, celui de la Passion, de la Mort et de la Résurrection de Jésus-Christ Fils de Dieu ;

Je plan sacramentel, qui capte tout ce mystère dans des rites ou des signes liturgiques.

Depuis toujours, cette proposition est admise, et elle est même de foi, quand on parle de la grâce, c'est-à-dire de la vie divine communiquée à l'homme, ou de la Rédemption de haut en bas. Dans cette direction, le mystère sacramentel, qui est immense, ne choque

pourtant pas notre imagination, laquelle admet facilement que Dieu soit assez puissant pour mettre sa grâce, c'est-à-dire sa vie, dans un rit ou sous un signe qui la contient.

Mais la proposition doit être vraie aussi dans l'autre direction, de bas en haut, quand on parle de la religion de Jésus-Christ à l'égard de son Père, et par conséquent de son sacrifice. N'y aurait-il pas aussi un rit qui contienne la religion et le sacrifice du Christ ? — Remarquons la difficulté spéciale : le sacrifice est une victime toute remplie de ses fruits de religion et d'union. Il faudra donc qu'un rit ou un signe contienne la victime du Calvaire avec tous ses fruits de religion.

Chose admirable ! nous venons de le voir, ce signe existe...

CONCLUSION

Le Chef.

En étudiant une dernière fois aux pages précédentes le chapitre onzième de la 1ere *Épltre aux Corinthiens,* et le chapitre sixième du *Quatrième Évangile,* nous avions retrouvé avec joie ces deux exposés complémentaires du christianisme, dont l'accord nous enchantait déjà lorsque nous cherchions les sources scripturaires du dogme de l'incarnation. Saint Paul et Saint Jean se rejoignent encore lorsqu'ils traitent, chacun à leur manière, du mystère de la Rédemption, et au delà de celui-ci, lorsqu'ils parlent du mystère de l'Eucharistie.

La ligne indiquée par le prologue du *Quatrième Évangile,* par le vol de l'aigle, est la plus sublime, mais en somme la plus simple. Le Fils éternel de Dieu a pris une nature humaine, et l'on peut même dire : la nature humaine. Dès ce moment, tout ce qu'il touche chez nous est guéri et sanctifié. Il sauve les hommes en habitant chez eux. Il est pour eux la lumière venant en ce monde, l'eau qui désaltère pour toujours, le pain vivant descendu du ciel, l'auteur de la seconde naissance, la résurrection et la vie. Il finit par diviniser la soull'rance et la mort cHe-mêmes, ces filles du péché : elles deviennent la cause de notre salut à partir de l'heure où il les fait siennes. Dans cette direction de pensée, son Corps sacré, qui est le Corps de Dieu, est l'instrument de notre salut, et l'Eucharistie, qui est sa chair réellement présente, est un sacrement, un signe efficace de la grâce. Et puisqu'elle est nom-

mée à partir de la Personne, il faut dire qu'elle descend du ciel : *Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi.*

L'autre direction, celle de saint Paul, un peu moins familière à la piété eucharistique moderne, est tout aussi sûre et tout aussi dogmatique. Elle part de la nature humaine du Fils de Dieu : *hoc est corpus meum,* La sainte humanité du Verbe vit sur cette terre dans les conditions de souffrance mortelle que le péché a faites aux fils d'Adam, conditions logiques avec nos fautes, illogiques avec les droits du Fils de Dieu qui ne sont pas alors respectés. Néanmoins, par amour pour nous, Jésus s'attarde sur ces chemins, il les parcourt jusqu'au bout, jusqu'à la mort qu'il accepte de subir pour nos crimes. Mais son Père, auquel ces lenteurs ont tant coûté, se hâte de ressusciter cette nature humaine et de l'asseoir à sa droite. Ce jour-là, le Fils de Dieu est adoré en sa sainte humanité, *au ciel, sur la terre, et dans les enjers,* qui reconnaissent cette Filiation dont le prologue de Saint Jean faisait le commencement de l'exposé du mystère. Dans cette direction, la vie humaine de Jésus, terminée par sa douloureuse Passion, est un sacrifice ; et l'Eucharistie, qui nous donne sous le symbole des espèces la victime du CalvaireJ est un sacrifice et le signe efficace de la religion parfaite.

Quand on contemple l'Eucharistie dans le cadre liturgique de la Messe qui nous la donne, cette seconde direction de pensée, qui est sçripturairement la première, puisque c'est celle des *Synoptiques,* doit être nécessairement suivie. A l'autel, l'Eucharistie est d'abord un acte de religion pour devenir ensuite un sacrement de grâce. Quelle que soit l'importance que notre piété accorde si justement à la Présence Réelle, celle-ci n'existe que moyennant le sacrifice préalable. Et communier, c'est avant tout nous unir à la victime qui honore et satisfait Dieu parfaitement. Mais en somme, pour avoir de l'Eucharistie, comme de l'Incar-

nation, une vision totale, il faut combiner les deux notions de sacrifice et de sacrement.

Or il existe parmi les titres du Verbe Incarné, un beau nom qui récapitule ces deux aspects complémentaires du mystère de Jésus. C'est le titre de Chef. Si Jésus est un Chef ou un Aîné, c'est parce qu'il est le Fils de Dieu, mais c'est aussi parce qu'il a un corps mystique de frères ou de membres, car il n'a de frères que dans notre race et notre nature.

Parler du sacrifice du Chef, ne serait-ce point résumer d'un mot toutes les doctrines précédentes, où Jésus notre victime nous est apparu, au centre de l'action eucharistique, tel que nous l'avions contemplé d'abord sur la croix du Calvaire, comme animant de son énergie religieuse toute-puissante le corps immense de l'Eglise et même de l'humanité ?

Il n'est point étendu sur notre autel à la manière des hosties des sacrifices périmés, passives et résignées, qui jouaient leur rôle de signe à la requête brutale de leurs maîtres étrangers. C'est lui au contraire qui, du large mouvement dont il fut le principe, continue d'être l'animateur pour le prolonger jusqu'aux extrémités de la terre, et surtout jusqu'au fond des âmes. Créateur de religion, auteur de la grâce, origine du salut, Rédemption en personne, il agit puissamment sur tous ceux qui l'ont choisi comme leur victime, auxquels plutôt il s'est offert lui-même pour leur servir d'oblat et d'hostie. Il est plus que jamdis, en son état d'immolation, notre Chef ; car il nous soutient tous par sa présence et son action. Victime, soit ! mais victime vivifiante, qui donne leur valeur à ceux qui l'immolent, au lieu de recevoir d'eux sa signification et son prix.

Ainsi l'avait vu Saint Jean dans *YApocalypse :* agneau mystique et immolé, mais agneau tout-puissant, qui donne la vie au monde, au centre de l'histoire humaine et de la religion divine ; victime extraor-

dinaire, qui, au lieu d'emprunter à ses mandants leurs intentions et leur volontés, leur communique au contraire toutes ses richesses spirituelles.

Et c'est l'Eucharistie qui tous les matins met en branle ce grand déplacement d'influence et d'échange, dont il faut en terminant résumer encore l'admirable jeu sacrificiel.

Lorsque dans la première partie de cet ouvrage, nous essayions de ramener notre concept du sacrifice en général aux catégories les plus inévitables de la pensée humaine, nous étions amenés à dire simplement : offrir un sacrifice, c'est *faire* pour *avoir,* c'est faire un geste liturgique pour avoir un objet sacré. C'est à peu près avec les mêmes éléments logiques que Saint Augustin et Saint Thomas avaient construit la plus belle peut-être de leurs définitions du sacrifice : « *omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo* : quelque chose que l'on fait pour avoir une communion avec Dieu ». Notre vision mentale oscille donc entre les verbes *faire* et *avoir,* et c'est probablement pour ce motif que chez les Hébreux et en tous cas chez les Grecs du Nouveau Testament, les mêmes mots désignent à la fois *acte* et la *victime* du sacrifice. C'est très visible pour le mot : θυσία, si souvent appliqué au Christ lui-même, v. g. en *Ephes.,* V, 2, et même pour le mot : Ιλαστтριον, v. g. en *Rom.* III, 25. Ainsi chez nous, en français, le nom d' « offrande » signifie indifféremment l'action ou la chose, et même souvent les deux à la fois, probablement parce que c'est encore un terme assez rare et plus distingué, qui a résisté davantage à l'alternative d'être le régime du verbe *faire* ou du verbe *avoir.*

Cette réduction à l'unité verbale et même intellectuelle apparaît légitime, si l'on se rappelle que pour les anciens, le sacrifice est un *signe,* le signe d'une réalité cachée, de la montée de notre religion vers Dieu pour nous unir à Lui après l'avoir apaisé. Or ce qui incarne

cette religion intérieure, ce sacrifice invisible, comme disait Saint Augustin, c'est à la fois notre geste liturgique et la victime qui gît sur l'autel immolée : celle-ci, actionnée par nous, va s'élever vers Dieu, et si elle est agréée par Lui, elle nous unira à Lui.

Or, que l'on considère l'Eucharistie comme une action, la grande entreprise de la Transsubstantiation, — ou comme une chose, la réalité du Corps et du Sang du Christ, c'est toujours celui-ci qui explique et autorise la démarche et le succès de la messe. Si l Eglise agit, ce ne peut être que sous l'impulsion de son Chef, qui lui communique le mouvement et la vie, donc sous l'influence immédiate du Christ prêtre, présent à la tête de son corps mystique pour commander aux membres. Quant à la victime, elle ne saurait être encore une fois que le Christ lui-même, seul intermédiaire de religion et d'union entre Dieu et nous. Ainsi Jésus à l'autel de l'Eglise est à la fois Prêtre et Victime.

Mais si le grand, l'Unique Sacrifice, a déjà eu lieu, si « c'est fait », *consummatum est,* il ne peut plus être question de le *refaire,* au moins historiquement, mais seulement de *Yavoir.* Et telle est précisément la situation de la messe par rapport au Calvaire : elle ne recommence pas la Rédemption, mais elle s'empare de celle-ci, elle en possède le sacrifice pour nous en communiquer tous les fruits. Ou plutôt, il reste quelque chose à *faire* : non pas la victime qui existe déjà, mais]e geste pour]a *faire* nôtre (1). Et encore une fois, telle est la force de la messe en face du Golgotha et de la Croix : avec du pain et du vin, et deux paroles, — en d'autres termes : grâce à une *action* liturgique, elle trouve le moyen *cVavoir* la victime. Si d'une part, elle se

(1) L'expression *faire nôtre* a un double sens : *nous emparer de, — refaire, pour notre compte.* Appliquée au Sacrifice de la Messe, l'expression <t exacte dans les deux sens, et dans les deux sens trouve sa justification dans la doctrine du Chef du corps mystique.

contentait *d'avoir,* comme le tabernacle qui possède la sainte Réserve, elle ne serait plus un véritable sacrifice. D'autre part, elle n'a pas à inventer un sacrifice qui existe déjà avant elle, et qu'elle serait incapable d'ailleurs de créer ou de remplacer. Mais elle peut *faire* un geste pour *Vavoir,* et ainsi elle est un sacrifice, et ce sacrifice même.

Elle ne fait donc pas injure au sacrifice de la Croix, sans lequel elle ne serait rien. Car elle ne provoque pas en Jésus-Christ une nouvelle immolation distincte de celle du Calvaire, mais elle dispose du Christ victime au point de faire de lui *notre* victime, ce matin, sur un autel dressé par nous à notre usage : ce qui suppose que sur cette table ou sur cette pierre nous avons commencé par réunir les matières de notre propre offrande.

Seule une Transsubstantiation est capable de réaliser à la fois toutes ces conditions. Si le pain et le vin n'étaient point changés au Corps et au Sang de Jésus-Christ, ils iraient rejoindre au rebut des choses mortes ou provisoires tous les sacrifices impuissants offerts depuis des siècles sur tous les vains autels des religions antiques. Si au contraire nous parvenons à nous emparer du Christ en son état de victime, d'ailleurs *sous des espèces convenables qui seront la figure et le rappel de son immolation historique,* nous pourrons dire que *nous possédons sur notre table le sacrifice du Christ sous une liturgie représentative, sous un signe efficace.* Aussi, le pain et le vin sont vraiment et en substance changés au Corps et au Sang du Christ, — pour employer la stricte formule thomiste, — *et les membres participent à la vie du Chef.*

Mais, inversement, pour user du vocabulaire que l'on appelle scotiste, si le Corps et le Sang du Christ n'étaient point substitués à une offrande préalable de l'Église, si notre prière n'avait pas la force de les produire, nous jouirions peut-être de la présence du Christ,

comme lorsque nous sommes deux ou trois réunis en son nom, — mais il ne serait pas notre victime, la victime de *notre sacrifice.* Notre union à lui ne comporterait point d'espèces *qui soient aussi le signe, la figure et le rappel de notre collaboration expiatrice et religieuse* au grand œuvre de la Rédemption. *Et le Chef ne participerait pas visiblement à la vie et aux misères des membres.*

La Messe résout en un instant, ô joie ! ô merveille ! — tous ces problèmes accumulés.

L'Église commence par y célébrer un rit qui, si elle restait seule, ne serait jamais qu'un inutile sacrifice de pain et de vin. Mais sur l'ordre et sous l'impulsion du Christ son Chef, dont elle répète les paroles, elle supplie aussitôt le Père de changer ce sacrifice au sacrifice même du Calvaire, c'est-à-dire en la victime du Golgotha. au Corps et au Sang du Christ. Le sacrifice de l'Église devient, alors vraiment le sacrifice de la Croix, puisqu'elle tient celui-ci sur la nappe de son autel, et même entre ses mains.

Et ne dites pas que cet échange est impossible, parce que le Christ, aujourd'hui ressuscité et glorieux, ne peut plus servir d'hostie immolée. — Ah ! que cette objection eût paru ridicule aux Anciens ! — Tant mieux, auraient-ils répondu, si le Christ est ressuscité ! Ne l'est-il pas en qualité de victime, parce qu'il a été agréé ? Le saisir ressuscité, c'est toujours le posséder victime, et même dans l'état sacrificiel parfait, définitif, cherché ou souhaité, celui où l'hostie rencontrant Dieu achève sa course et voit sanctionner tout son mouvement (1),

(1) Un aimable confrère, qui abordait ce problème en métaphysicien plutôt qu'en exégète, aboutissait à des conclusions semblables : « Il ne faut pas, écrivait-il, accentuer trop l'hétérogénéité de *l'acte* et de *l'objet,* surtout quand il s'agit d'une hostie qui s'offre elle-même ; ni celle du mouvement et du ternie qui en est l'achèvement en grande partie immanent... L'acte de volonté, l'acte de charité est requis essentiellement intérieur à la possession intellectuelle de la fin comme la source sans cesse

Mais c'est la théologie du signe, appliquée successivement au sacrifice en général, au sacrifice de la croix, et au sacrifice de la messe, qui nous a permis cette synthèse.

Pour occuper cette position, nous Rivons essayé de passer entre deux conceptions opposées du saint sacrifice de la messe, qui nous ont paru fausser les perspectives traditionnelles, la première par excès, la seconde par défaut. Nous avons donc écarté d'abord, et énergiquefnent, tous les systèmes qui ont cherché et prétendu trouver sur l'autel, dans le Corps du Christ, une nouvelle immolation, *distincte de celle de la Croix.* Après les critiques décisives que le P. Billot et le P. de la Taille ont adressées à ces opinions, il n'y avait pas grand mérite à abandonner celles-ci : elles sont inconnues à l'antiquité chrétienne, à Saint Augustin, à Saint Thomas, à cette grande tradition qui a toujours fait subir au pain et au vin, et non pas au Corps et au Sang du Christ, les changements exigés par la transsubstantiation.

Avec plus de regrets et d'hésitations, nous avons dû d'autre part laisser certaines positions plus récentes, présentées par des auteurs qui sont des maîtres, et auxquels le présent ouvrage doit, sinon son inspiration, au moins presque toute sa résistance doctrinale et documentaire. Il est exact sans doute que Notre-Seigneur ait, la veille de sa mort, dans un geste unique : 1° annoncé, accepté, expliqué

vivante d'où celle-ci jaillit en ce qui nous concerne... La restitution de tout soi-même à Dieu, âme du sacrifice, se trouve impliquée et achevée dans l'acte de charité qui soutient la vision intuitive, et cct acte même ne se laisse pas détacher du mouvement île toute notre existence qui l'a promu. C'est par là que la fin ressemble au moyen : toute notre vie s'y retrouve, en acte, en énergie. Ainsi la Passion du Christ, où se condense toute sa vie terrestre, se retrouve dans son état définitif. Mais le mérite y est existant et non plus se faisant. De meme il n'y a pas de second acte [un autre sacrifice], pas plus qu'on ne peut parler de second mouvement lorsqu'on compare le mouvement avec le terme où il se maintient de toute son énergie... ».

et inauguré son mystère du lendemain, où il a fait voir en son Corps et en son Sang la victime agréable au Père et le sacrifice de l'alliance nouvelle ; 2° autorisé l'Église à prendre du pain et du vin pour y trouver, quand elle le désirerait, à son exemple, et donc par trans instantiation, comme ce soir, la victime de ce sacrifice, ou, si l'on veut, ce sacrifice même.

Aussi quelle n'est pas chaque matin notre émotion fidèle à la pensée que nous allons refaire le même geste que celui où, la veille de sa mort, le Sauveur a inscrit sa décision irrévocable de s'offrir et de s'immoler pour la rédemption de nos péchés en sacrifice agréable. Ce qu'il arrêtait alors, nous allons avec les mêmes paroles prononcées en son nom et de sa part, le répéter, — et remettre en action toutes ces valeurs spirituelles et ce large mouvement de religion qui atteignait alors son sommet. Nous allons *signer* à nouveau son sacrifice, — et d'un signe qui est efficace puisque c'est le sien avant d'être le nôtre. Nous allons par conséquent le fixer encore lui-même dans son état de victime, comme il s'y était une première fois et pour toujours, définitivement, établi d'abord. Ainsi le geste du Cénacle se prolonge au cours des siècles, et il renouvelle, grâce au signe sacramentel, les réalités invisibles de religion et de charité qui dans le Christ étaient achevées dès le premier jour, mais qui, dans son corps mystique, ont toujours besoin d'être affirmées, reprises, et, si l'on veut, recommencées.

Mais il n'y a pas lieu, avons-nous pensé, de distinguer trop dans ce mystère l'oblation et l'immolation, celle-ci n'ayant jamais eu lieu qu'au Calvaire, tandis que la première que nous recommencerions seule tous les matins à l'autel nous viendrait du Cénacle ou du Ciel. Ce partage de nos richesses nous paraît regrettable. Sur ce point, le Père Billot, bien que travaillant avec un autre vocabulaire et une conception peut-être moins profonde du sacrifice en

général, avait vu et parlé plus juste : la messe n'est pas la répétition d'un morceau détaché, morceau essentiel d'ailleurs mais fragmentaire, du sacrifice du Calvaire. Grâce à la double transsubstantiation, et donc sous un signe convenable et efficace, elle est la prise de possession d'un sacrifice total, oblation et immolation, et nous ajoutons : *du* sacrifice total et unique.

Puisque depuis le matin de Pâques, c'est en leur état ressuscité et glorieux que nous trouvons le Corps et le Sang du Christ, il est certain que nous les avons tels qu'ils sont aujourd'hui à la droite du Père. Et ici, la théologie de l'École Française prend toute sa valeur. Elle a raison de parler du sacrifice du Ciel transposé sur notre autel, à la condition que par sacrifice, elle entende la victime elle-même, qui porte en elle, qualités désormais inhérentes à son essence, ses propriétés victimales, hier immolée (à cause de nos péchés) *pour* être glorifiée, aujourd'hui glorifiée *parce qu'hier* immolée, et par conséquent éternellement hostie, et sur nos autels présentement victime.

Enfin, l'on n'oubliera jamais l'Église qui est l'ouvrière habile et l'heureuse bénéficiaire de ce grand œuvre. C'est son sacrifice qui est changé en celui du Calvaire, et qui permet non pas de multiplier celui-ci, mais de lui donner un jour, une heure, tirés de notre calendrier actuel, avec une intention qui soit celle-ci et non pas celle-là. C'est d'ailleurs pour nous que le Christ s'est donné et qu'il se donne encore ce matin. Ce sont nos péchés quotidiens, comme dit le Concile de Trente, ceux d'aujourd'hui, et non pas ceux de demain ou d'hier, qu'il vient expier. Comment ? C'est qu'à l'autel il est la victime de ceux qui ont offert la messe ce jour-là grâce à son sacerdoce. En agonie jusqu'à la fin du monde dans nos agonies, et, si l'on veut, *péché* sans être pécheur dans les péchés des membres de son corps mystique, c'est à la messe surtout que sacra-

men tellement il est notre Chef, entraînant dans sa Passion nos souffrances, dans sa Résurrection nos énergies, dans son Ascension notre remontée vers le Père. C'est son sacrifice mystique, puisque c'est son sacrifice quotidien, liturgique, toujours recommencé, — mais ce sacrifice pour être cette fois-ci le nôtre n'en est pas moins surtout le sien, identique à l'unique qui fut annoncé ou inauguré à]a Cène, immolé au Calvaire, achevé au Ciel, et en toutes ses phases, toujours le même, parce que seul suffisant et seul éternellement fécond, le sacrifice du chef.

APPENDICE I

Un exemple de sacrifice primitif.

Nous possédons aujourd'hui, sur le sacrifice chez les peuples primitifs, un document d'une valeur unique au monde, dans le film cinématographique que le R. P. Aupiais, Provincial des *Missions Africaines de Lyon,* a rapporté de ses longs séjours en Afrique Occidentale. Grâce à la confiance-que lui accordaient à bon droit les indigènes, le R. Père a pu filmer intégralement et sur la réalité même une cérémonie authentique de sacrifice, qui avait lieu, au cours de l'année 1930, à Wattitingou, dans l'Acatora (Haut-Dahomey), chez le peuple Samba. On retrouve dans l'image animée tout le cérémonialisme analysé au cours du chapitre I de notre Livre premier : le choix du lieu, c'est un *haut-lieu,* au sommet d'un mamelon désert, avec un tumulus fait de pierres levées. La victime est un mouton choisi, que l'on voit d'abord attaché à un pieu ou tenu en laisse par l'un des assistants, et qui évoque pour nous tant de visions du temps des Patriarches, de l'Exode, et de l'Evangile. Il y a d'ailleurs une pré-victime, qui est un poulet blanc, dont les entrailles serviront à présager le succès de l'immolation de l'agneau. Le sacrificateur, muni d'un couteau sacré, commence la réunion par une longue prière (1), pendant laquelle les assistants, graves, silencieux, recueillis si l'on veut, se groupent, accroupis, autour du tumulus. Ensuite d'un geste brusque on étend la jeune victime sur le dos, on l'égorge ; le sang qui coule est aussitôt répandu sur les pierres'sacrées. Après une aspersion d'eau lustrale,

(1) D'après le R. P. Aupiais, il s'agit d'une prière de demande, pour obtenir des biens temporels : chasse, pêche, etc....

la victime est étendue sur un lit de feuilles préparé à l'avance, comme sur une sorte d'autel. Un feu de fagots brûlait sur le côté, et dans l'atmosphère déjà embrasée par le soleil, la flamme montait depuis quelque temps, comme elle s'élevait depuis toujours, depuis Abel, sur tous les autels du monde. Dans ce petit brasier, on consume le foie et le cœur de l'animal. Le reste des chairs est mangé, — toujours gravement, toujours respectueusement, par ces hommes noirs et nus, qui n'ont d'autre vêtement qu'un signe de pudeur au pénis, mais chez lesquels on reconnaît l'animal raisonnable, douloureux, inquiet, religieux, que nous sommes tous, que nous devrions être tous.

/

APPENDICE II

Notre connaissance de Jésus-Christ.

1. Depuis les grandes hérésies christologiques du ive siècle, et les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine qui les ont condamnées pour toujours, l'Église a pris l'habitude de définir le mystère personnel de Jésus en termes métaphysiques, à l'aide des concepts de personne et de nature, qui sont employés l'un à côté de l'autre pour exprimer, par leur union *hypostatique,* un seul tout composé (1) : *le Christ.* On ajoute ainsi, ou bien la nature humaine à la Personne divine, dont nous disons alors qu'elle a pris la nature humaine, conformément à la direction indiquée par le prologue de saint Jean : *le Verbe de Dieu s'est fait chair,* et c'est la voie la plus ordinaiment suivie par la pensée dogmatique ; ou bien, partant de la nature humaine, on la montre métaphysiquement *assumée* par la Personne divine, et c'est la formule de l'*assumptus homo,* chère à un certain nombre de Pères : un homme a été pris, en tout cas une humanité concrète et singulière a été prise par le Verbe de Dieu.

C'est de part et d'autre un exposé très exact de la révélation.

Cet enseignement dogmatique, canonisé par le concile de Chalcédoine, et si souvent commenté au bréviaire dans les leçons de saint Léon le Grand, le pape contemporain et inspirateur de ce concile, a été rendu nécessaire par la gravité des hérésies christologiques de l'époque ; il a passé dans notre doctrine catéchistique, où l'on enseigne aux fidèles, très exactement, qu'il y a en Jésus-Christ une personne et deux natures,

(1) Au sens admis et expliqué par IIIap., q. 2, a. 4, à compléter par q. 17, a. 1.

— ce qui donne aux enfants l'impression d'une accolade enserrant deux valeurs différentes, et même l'impression d'une addition de deux valeurs distinctes sous l'unité d'une troisième.

Quoiqu'il en soit de ces transpositions imaginatives, qui, comme toutes les images appliquées à nos dogmes, doivent être surveillées de très près, — il n'y a aucune objection à faire au texte et au *schéma* de Chalcédoine, qui est parfait, mais qui ne donne pas complètement l'idée de l'ordre suivi dans la révélation du mystère par le Christ et les Apôtres.

Il est assez frappant d'ailleurs que le texte de Chalcédoine aboutit à souligner les oppositions, très réelles, entre les deux natures, ou, si l'on veut, entre la Personne divine et la nature humaine. Saint Léon le Grand, le premier, a donné l'exemple de cette méthode d'enseignement : elle a passé dans nos hymnes latines, dans notre prédication, dans nos symboles de foi, dans notre catéchisme. Bossuet entr'autres y a trouvé des thèmes oratoires splendides, mais comme il arrive souvent chez lui, assez unilatéraux (1).

(1) Saint Léon le Grand, *Lettre à Flavien de Constantinople,* 13 juin 449, dite « le tome de Léon » : « Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostræ debitum natura inviolabilis naturæ est unita passibili........totus in suis, totus in nostris....

« Ingreditur ergo hæc mundi infima Filius Dei, de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine : quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi ; ante tempora maneps esse coepit ex tempore ; universitatis Dominus servilem formam obumbrata majestatis suæ immensitate suscepit ; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis, et immortalis mortis legibus subjacere.... Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est : Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud sueeumbit injuriis.... »

Essai de traduction : « Chaque nature ou substance conservait son caractère propre, et les doux aboutissant à la meme personne, la bassesse a été prise par la majesté, la faiblesse par la force, la vie mortelle par l'éternité ; la nature inviolée a été unie à la nature souffrante pour payer la dette de la condition humaine....

2. Mais les Apôtres n'étaient pas des métaphysiciens, et ils n employaient pas dans ce sens les termes de nature et de personne. Mais ils savaient ce qu'était *un mystère.*

Et ce n'est pas un paradoxe de soutenir que les Apôtres avaient surtout vu les rapports de ressemblance entre la divinité et l'humanité de leur Maître. Ils avaient cru en la divinité à travers leur vision de l'humanité. Leur Maître était pour eux *le Signe* par excellence et en personne, *le Sacrement* par-

« Le Fils de Dieu entre donc dans les misères de ce monde, descendant de son trône céleste sans quitter la gloire paternelle, engendré selon un ordre nouveau pour une nouvelle naissance.

« Selon un ordre nouveau : car invisible chez lui, il est devenu visible chez nous ; sans limites, il a voulu donner prise ; celui qui subsistait avant le temps a commencé dans le temps ; le maître du monde a pris une forme d'esclave où se voilait l'immensité de sa majesté. Le Dieu impassible n'a pas dédaigné d'être un homme soumis à la douleur, et l'immortel aux lois de la mort.... L'une des deux natures rayonne de miracles ; l'autre succombe sous l'injustice.... »

CL l'hymne *A solis ortus cardine*

Beatus auctor sæculi Servile corpus induit : Ut carne carnem liberans, Ne perderet quos condidit.	Le Créateur bienheureux du monde A revêtu un corps d'esclave : Afin qu'en délivrant la chair par la [chair, Il ne perdît point ceux qu'il avait [créés.
Fæno jacere pertulit : Præsepe non abhorruit : Et lacte modico pastus est, Per quem nec ales esurit.	Il accepta de coucher sur la paille ; Il n'eut point horreur d'une crèche; Et il fut nourri d'un peu de lait, Celui qui empêche les oiseaux d'avoir [faim

O Jésus, Dieu anéanti ! (Bossuet).

Il est assez frappant de constater que c'est surtout le mystère de Noël qui a fourni au bréviaire ce genre de thèmes si touchants ou si éloquents ; a comparer avec la liturgie de l'Épiphanie, d'origine orientale, un peu différente, qui insiste sur la révélation de Dieu à travers la chair, — v. g. le jour de l'Octave, *collecte* et *secrète.*

Y aurait-il là une trace des nuances de spiritualité entre l'Orient et l'Occident ? Dom Botte serait très réservé : voir ® brochure sur *les Origines de la Noël et de l'Épiphanie,* Louvain, 1932.

fait, *le Mystère,* comme disait saint Paul à propos de la prolongation de l'incarnation jusqu'à la vocation des Gentils, où il voyait la conséquence de la venue du Fils de Dieu parmi nous.

Qu'est-ce qu'un mystère au sens de saint Paul ? C'est, comme a souvent traduit la Vulgate Latine, un sacrement, c'est-à-dire un signe. Et un signe, c'est un composé de visible et d'invisible, dont l'élément sensible permet de deviner, de comprendre, et même quelquefois de prouver l'élément invisible, à cause d'une ressemblance tantôt simplement symbolique, tantôt symbolique et efficace à la fois, entre les deux parties composantes.

En Jésus de Nazareth, l'homme et sa sainteté, ses gestes, sa puissance, et sa religion, donnaient tous les jours un peu plus l'idée aux Apôtres ce que était sa personnalité réelle et invisible et sa relation de principe avec Dieu. Il y avait parallélisme entre ce qu'on voyait et ce qu'on ne voyait pas, l'un servant de signe à l'autre. L'humanité laissait deviner la divinité, et dans la mesure du possible, la faisait comprendre en la révélant.

Il y a là une conception du Christ équivalente et même adéquate à celle de Chalcédoine, mais construite pourtant sous un angle de vision différente.

Or c'est avec cette conception-là qu'il faut lire pour les comprendre les Synoptiques et saint Jean ; c'est avec celle-là qu'il faut construire la preuve scripturaire du mystère de l'incarnation ; c'est avec celle-là que l'apologiste doit saisir le dogme christologique à son principe, pour voir comment il a été révélé aux Apôtres et accepté par eux un peu à la fois.

Car cette vision, contrairement à celle de Chalcédoine, permet une progression dans la lumière : un signe, ou un mystère, pouvant devenir de plus en plus net et précis sans que la clarté d'aujourd'hui contredise l'obscurité relative d'hier.

La formule de Chalcédoine n'admet que le *oui* ou le *non* : Jésus est Dieu ou il ne l'est pas ; le Verbe a pris la nature humaine ou il ne l'a pas prise. Au contraire un signe devient en cours de route de plus en plus intelligible : le visible laisse voir de plus en plus l'invisible, sans que les traits confus d'hier soient la négation des affirmations définitives d'aujourd'hui, — et dans ce sens-là, on peut croire plus ou moins, ou plutôt plus ou moins bien.

C'est ce qui est arrivé progressivement aux disciples au cours de la vie mortelle du Sauveur, et dans ces conditions il n'y a pas d'inconvénient à constater que la confession de Césarée de Philippes nous ait été racontée en deux ou trois versions différentes (1) ; puisqu'aussi bien les mots sont ici employés, non pour arrêter le sens de la pensée, mais pour en marquer la direction. Et ce qui importe, c'est que la pensée de Pierre soit dirigée par le Saint Esprit dans le sens de la vérité.

Il faut cependant se garder d'exagérer cette analyse, et il faut se tenir dans un juste milieu entre deux extrêmes que voici.

Le premier consisterait à dire que l'attitude et les gestes humains de Jésus, et en particulier ses miracles, sa doctrine et ses vertus, ont uniquement pour but, du point de vue apologétique, d'appuyer du dehors la véracité d'une doctrine révélée par lui et imposée à notre foi, mais sans fournir par eux-mêmes aucun renseignement intrinsèque sur cette doctrine. C'est la position prise par beaucoup de petits manuels sans profondeur, et sans aucune fidélité aux Évangiles, en particulier à celui de saint Jean.

L'autre exagération consisterait à penser qu'il suffit de regarder le Sauveur vivre et agir, — pour croire

(1) Mt. XVI, 16. Tu es Christus, Filius Dei vivi.
Mc. VIII, 29. Tu es Christus.
Le. IX, 20. Christum Dei.

à sa divinité, — sans aucune référence nécessaire à son enseignement, à sa parole, à sa révélation. On aurait la foi, non pas *ex auditu,* mais *ex visu.* Rappelons-nous les mots attribués à Rousseau, à Napoléon, sur la divinité de Jésus.

La vérité est entre ces deux positions extrêmes :

d'une part, en Jésus, les signes, par où l'on entend sa nature humaine et son activité surnaturelle visible sont à la fois des preuves de sa véracité, et un moyen pour lui de commencer à nous faire connaître sa divinité, parce que ces signes sont révélateurs, à cause de l'unité de sa personne, d'une partie de son mystère invisible et divin.

Mais d'autre part, cette révélation par signes serait insuffisante si elle n'était accompagnée de la révélation par la parole qu'elle accrédite, et qui la complète, et qui nous invite pour finir à faire un acte de foi aux vérités révélées par Quelqu'un qui ne peut nous tromper, à savoir Dieu.

Séparer dans la réalité évangélique ces deux modes d'enseignement si bien mêlés l'un à l'autre, peut représenter un travail agréable aux yeux d'un auteur de manuel avide de classements d'idées et de traités distincts. Considérer Jésus d'abord comme un simple envoyé divin, dans le *de Vera Religione,* puis le considérer comme le Fils de Dieu incarné dans le *de Verbo Incarnato,* est une méthode qui favorise la la clarté, — mais qui aura toujours beaucoup de peine à trouver dans le Nouveau Testament des textes qui consentent à se prêter à ce dédoublement. Car en réalité il n'y a pas dans les Evangiles des textes où Jésus soit représenté comme l'envoyé de Dieu, et d'autres où il soit représenté comme le Fils éternel de Dieu : mais ce sont les mêmes lextes qui illustrent l'une et l'autre de ces vérités, qu'il faut mettre en flèche et non pas conjuguer, parce que Tune est une première ébauche de la seconde. Jésus,

dans l'Évangile, d'un bout à l'autre, dévoile à travers sa nature humaine le mystère de sa relation personnelle à son Père, et s'il n'a jamais accepté de se laisser enfermer dans une formule, c'est sans doute par humilité, mais c'est aussi parce que aucune formule close ne pouvait suffire à exprimer son être profond.

Il n'y a pas en Jésus-Christ, d'une part l'envoyé divin, et d'autre part le Fils de Dieu incarné, — puisque c'est en qualité de Fils de Dieu qu'il est envoyé. Et en partageant notre contemplation de Jésus-Christ en deux temps, celui du *de Vera Religione,* et celui du *de Verbo Incarnato,* nous sommes d'une certaine manière infidèles à notre objet, et nous courons le risque de briser l'unité du Christ et du christianisme. Il n'en est pas moins vrai que par rapport à nous et à notre intelligence du mystère de Dieu, cette méthode à deux degrés est nécessaire et légitime, car notre connaissance du Christ est réellement conforme à cette progression. Jésus se révèle à ses disciples grâce à des signes qui l'accréditent et qui commencent en même temps à nous donner l'idée de qui il est ; mais nous ne pouvons mettre le point final à cette connaissance que grâce à la révélation qu'il nous donne de lui-même. C'est le rôle même des signes de rendre intelligible l'invisible à travers le visible ; dans le cas présent, ils conduisent l'intelligence des disciples très loin dans la connaissance de Jésus, au point que les mots pour la traduire leur font défaut, ou, ce qui revient au même, que nous sommes obligés de mettre sous les mots anciens des significations nouvelles. Jésus facilite cet effort, soit en voilant sa personnalité sous des appellations mystérieuses, comme celle de *Fils de l'homme* (empruntée probablement au livre de Daniel), soit en n'acceptant les autres titres qu'à titre provisoire, et comme environnés d'un halo qui les prolonge au delà de leur sens

ancien. Mais ces mots, pas plus les signes, ne peuvent aller jusqu'au bout de la tâche : il faut que Jésus nous parle lui-même, et qu'il ajoute à la portée des signes une autre révélation qui repose à la fois sur la véracité de sa parole, et sur l'autorité de ses miracles, puisque ce sont ces prodiges qui nous prouvent qu'il a l'autorité voulue pour parler de la sorte. On voit ainsi le passage insensible de la vérité apologétique crue sur signes, à la vérité dogmatique crue sur parole, et comment il n'est pas possible de fixer une ligne de démarcation entre les deux, d'autant plus que cette frontière ne serait pas à la même place chez tous les disciples et tous les fidèles.

La scène de Césarée de Philippes, rapportée d'ailleurs en termes différents parce que progressifs, donne nettement cette impression. Elle donne surtout l'impression que Jésus, tout en acceptant l'acte de foi de saint Pierre, veut laisser à cet acte de foi la possibilité de s'enrichir encore, si c'est nécessaire soit chez lui, soit chez les autres.

Toutes ces difficultés de lecture proviennent de ce que nous parlons trop souvcnt dc la divinité de Jésus-Christ comme d'une sorte d'abstraction ou d'addition venant s'ajouter à un homme connu par ailleurs. Alors que c'est la personne qui est Dieu en Jésus-Christ, et qu'elle est par conséquent éminemment concrète : c'est sous cette forme que les Apôtres l'ont successivement devinée, aperçue, puis acceptée et crue. Jésus était pour eux, au sens paulinien du mot, un mystère, c'est-à-dire un être visible dont la réalité invisible restait à découvrir ; finalement, grâce aux signes, puis grâce à sa parole expliquant et débordant les signes, mais s'appuyant sur eux pour accréditer son autorité et mettre sur la roule de cette révélation, ils ont cru — au sens plein du mot, que cet homme était le Fils de Dieu. Nous en avons conclu (grâce surtout à saint Jean et au prologue du

IYθ Évangile) que Dieu avait un Fils, Mais ce n'est pas sous cet angle que la révélation a commencé : la formule n'est pas partie de Dieu, de Yahveh, — mais de Jésus, qui était aux yeux des apôtres un homme, mais un homme que son humanité ne suffisait pas à définir,

3. Plus tard, et au cours de la longue histoire spirituelle, intérieure et littéraire, de la pensée chrétienne, il semble qu'entre la divinité et l'humanité de Jésus le regard aimant des fidèles ait renversé le rapport, et que ce soit à travers la divinité que l'Église se soit plu à étudier et exploiter l'humanité.

C'est la divinité qui fait de Jésus l'homme universel, capable de comprendre tous les hommes et d'être compris de tous les hommes. Son humanité historique, concrète, était sur le plan visible, limitée et particulière ; mais à cause de la divinité, elle était réellement douée de toutes les perfections, et dans ce sens-là universelle. Ce n'est donc point être infidèle au mystère de l'Incarnation, bien au contraire ! que de voir dans le Christ la solution de toutes nos préoccupations et contemplations successives, — et de fractionner son mystère de manière à l'utiliser pour tous nos besoins.

C'est ce que la chrétienté a fait au cours de l'histoire. Et quand nous parlons du Christ, nous entendons le Dieu-homme parfait qui répond pour les exaucer à toutes nos attentes, souvent si limitées, mais auxquelles nous tenons tant, parce qu'elles sont égales à notre petitesse.

Il y a eu, dans ce sens-là, beaucoup de portraits du Christ, non pas seulement en iconographie, mais en spiritualité, donc en littérature et dans nos méditations.

Il y a le Christ des Pères Grecs et de l'Orient, le Christ παντοκρατωρ ; il y a le Christ de la spiritualité

franciscaine, celui de la Renaissance catholique et de la Contre-Réforme, celui de Pascal, et celui des romantiques, et de nos jours le Christ-roi et le Christ-ouvrier.

Rien de scandaleux dans cette multiplicité, qui est au contraire tout à fait logique et légitime. Le dogme explique et justifie un fait aussi considérable.

Pascal l'a dit en ces termes :

« Je considère Jésus-Christ en toutes les personnes et en nous-mêmes. Jésus-Christ comme père en son Père, Jésus-Christ comme frère en ses frères, Jésus-Christ comme pauvre en les pauvres, Jésus-Christ comme riche en les riches, Jésus-Christ comme docteur et prêtre en les prêtres, Jésus-Christ comme souverain en les princes, etc.... Car il est par sa gloire tout ce qu'il y a de grand, étant Dieu, et est par sa vie mortelle tout ce qu'il y a de chétif et d'abject. Pour cela il a pris cette malheureuse condition, pour pouvoir être en toutes les personnes, et modèle de toutes les conditions. » (1)

De nos jours, M. Jean Guitton, dans le livre qu'il a consacré à son maître, M. Pouget, exprime la même pensée en ces termes plus heureux encore :

« Le Christ de M. Pouget était un Christ paysan.

« Chacun se compose un Christ qui ressemble à ce qu'il y a de meilleur en lui. C'est que Jésus-Christ ne pouvait être imité tout entier. Entre les aspects d'une personne.si surhumaine et si simple en même temps, il fallait nécessairement choisir. L'analyse véritable de l'Evangile, ce sont les spirituels et les saints qui la font. Et c'est pourquoi, si les saints ressemblent à Jésus-Christ, Jésus-Christ ne ressemble pas à tel ou tel saint, mais à leur famille. Il y avait dans la vie de Jésus tant de genres d'existence, tant de vocations, tant de grandeurs différentes, tant de modèles pro-

(1) *Pensées,* édition Brunschvigg, n° 785.

posés, que son véritable portrait, après celui des Évangiles, ne se trouve pas dans l'histoire de tel ou tel disciple, mais dans le concert de toutes ces imitations, chacune d'elles ne pouvant jamais fixer qu'une ressemblance particulière. Cette remarque qui s'applique aux spirituels d'autrefois concerne aussi Ceux qui, en notre temps, appuyés sur l'étude critique des textes, nous ont restitué un Jésus plus historique. Et pour ne parler que des morts, songeons au Jésus du P. de Grandmaison et à celui du P. Lagrange. Le premier de ces auteurs a été saisi par quelque chose de simple et de gentilhomme, par cette limpidité d'âme que sainte Catherine de Gênes appelait *nettezza.* Et ceux qui ont connu et aimé le P. de Grandmaison comprendront pourquoi il avait été frappé de ces aspects. Le Jésus que le P. Lagrange nous propose est plus coloré, comme il convenait à celui qui avait dévoué sa vie à la terre palestinienne. Le P. Lagrange insiste sur ce courage qui dressa Jésus contre sa nation pour soutenir le Dieu véritable. Il parle aussi de sa grâce et de cette pointe de ses paroles qui allait jusqu'à l'intime.... Le P. Lagrange note que Jésus eut des amis auxquels il fut noblement fidèle, et qu'au milieu d'un peuple d'une réserve proverbiale, il laissa des femmes s'approcher de lui. On oserait presque dire que ces deux « évangélistes » de notre temps font penser à saint Luc plus qu'à tout autre. Le Jésus du P. de Grandmaison a quelque chose de la politesse jésuite ; dans celui du P. Lagrange transparaît davantage la rudesse et la tendresse dominicaines. Quant à M. Pouget, il aurait plutôt continué saint Marc, et son Christ était celui de saint Vincent de Paul » (1).

(1) J. Guitton, *Portrait de M. Pouget,* aux éditions du *Van,* à Lyon, et maintenant à la 2V. *R. F.,* à Paris (1941).

APPENDICE III

La préexistence du Fils,

Dans l'Ancien Testament les dons spirituels d'ordre supérieur accordés par Yahveh à ses serviteurs, sont d'abord considérés comme des propriétés ou des qualités divines préexistantes en Dieu avant d'être communiquées aux hommes. Ils existent ainsi en Dieu et dans les hommes de deux manières différentes, mais sous le même nom, et en un sens, de part et d'autre ce sont les mêmes. L'École plus tard et en général l'esprit latin, préoccupés d'écarter tout danger de panthéisme, souligneront, analyseront, expliqueront cette formule : *de deux manières différentes* ; mais ils ne nieront pas par exemple que la sagesse de Salomon ne soit une participation à la sagesse de Dieu, ni que la vie de la grâce ne soit une participation à la vie divine. Sans doute, diront-ils, la grâce n'est chez nous qu'une qualité accidentelle, tandis qu'en Dieu la vie est substantielle ; et cette précision, derrière laquelle s'abritent pour se couvrir toutes les réflexions que nous allons faire ici nous-mêmes, est aussi exacte que nécessaire ; mais elle n'empêche pas de maintenir le langage et la vision scripturaires, à savoir que l'esprit des prophètes est l'esprit de Yahveh, leur parole la parole même de Dieu, et la sagesse des hommes de Dieu la sagesse ou tout au moins une sagesse du Seigneur.

Toutes ces valeurs dans l'Écriture sont donc successivement considérées sous leur triple aspect d'attributs divins, de dons de Dieu, et de qualités humaines ; mais à ces trois étapes qui se suivent et s'engendrent, elles portent le même nom et suivent la même idée, celle d'une vertu tour à tour divine et humaine.

possédée par Dieu d'abord et reçue ensuite par les hommes, et donc préexistante en Dieu et éternelle avant d'apparaître chez nous sous des espèces sensibles et historiques.

Toute la théologie de la Sagesse est écrite dans ce style et cette hypothèse-là : *Timuerunt regem* [.SVi/o-*monem], videntes sapientiam Dei esse in eo ad faciendum judicium* (1).

Ainsi parle le vieux *Livre des Rois.* Mais la *Sagesse de Salomon,* beaucoup plus récente, s'exprime en termes bien plus audacieux, dans cette admirable prière où le fils de David, au comble de la gloire et du bonheur, s'adresse à Dieu pour lui demander encore ses dons (chap. IX) :

Dieu des pères, Seigneur de miséricorde,
Qui avez fait l'univers par votre parole, '
Et qui, par votre sagesse, avez établi l'homme
Pour dominer sur toutes les créatures que vous avez faites...
Donnez-moi la sagesse qui est assise près de votre trône,
Et ne me rejetez pas du nombre de vos enfants....
Avec vous est la sagesse qui connaît vos œuvres,
Qui était là quand vous faisiez l'univers,
Et qui sait ce qui est agréable à vos yeux,
Et ce qui est juste selon vos commendements.
Envoyez-la de votre sainte demeure du ciel,
Envoyez-la du trône de votre gloire,
Afin qu'elle soit avec moi dans mes labeurs,
Et que je connaisse ce qui vous est agréable....

Dans le Nouveau Testament, dans saint Paul par exemple, la *justice* et la *charité* partent du même principe divin et suivent le même chemin pour aboutir aux hommes. Ce sont des attributs, on dirait volontiers des attitudes divines, avant de devenir des dons

(1) III Reg. III, 28. *Crampon* traduit : *Von craignit le roi, en voyant qu'il y avait en lui une sagesse divine pour rendre la justice.*

célestes et des attitudes humaines. De l'extrémité à l'autre de cette chaîne, le même mot mystérieux et plein sert à désigner la valeur préexistante et originelle et la valeur historique et communiquée, parce que celle-ci dérive de celle-là, et que dans un sens, le sens que l'École expliquait et corrigeait plus haut, *ce sont la même valeur.* Dans *VÉpitre aux Romains,* il y a une justice de Dieu qui est d'abord en Dieu et qu'on trouve ensuite dans *le juste* qui vit de la foi ; et la *caritas Dei,* avant d'être l'amour que le Christ nous a prêché et rendu obligatoire à son exemple et à l'égard de son Père, est d'abord l'amour que Dieu a eu pour nous en nous donnant son Fils, et que ce Fils nous a révélé.

Cette vision traditionnelle du mystère qui relie Dieu aux hommes dans l'économie surnaturelle, nous indique probablement la voie par laquelle le dogme de l'incarnation s'est proposé aux apôtres et aux premiers disciples : dès l'instant où Jésus se présentait comme le Fils de Dieu, la conclusion s'imposait qu'un Fils éternel préexistait en Dieu. Car cette fois-ci, il ne s'agissait plus d'une qualité ni même simplement d'une substance, mais d'une personne. Or la personnalité ne saurait jamais être accidentelle, elle est ou elle n'est pas, mais si elle existe, elle est simple, totale, absolue. Si le Fils de Dieu est en personne sur terre, il est aussi et d'abord, en vertu de la loi énoncée plus haut, en personne auprès de Dieu de toute éternité : et c'est le mystère de la sainte Trinité qui s'affirme. Sur terre et au ciel, Le Fils est le même, toujours en vertu de ce que nous venons de constater, — et cette fois, c'est le mystère de l'Incarnation tel qu'il a été défini à Chalcédoine par l'Église Catholique, tel qu'il avait été vu à Alexandrie contre Nestorius, (1) en-

(1) On n'a pas à prendre parti pour ou contre le fait de l'hérésie attribuée à Nestorius, celui-ci n'étant ici qu'un type représentatif de l'erreur condamnée.

seigné à Rome par saint Léon le Grand : « *le même Fils,* répète plusieurs fois le concile de Chalcédoine, *le même, toujours le même... selon la divinité et selon l'humanité.* »

On comprend dès lors pourquoi la pensée de saint Paul et plus tard celle de saint Jean, voulant exprimer convenablement le message du Christ sur lui-même, aient cherché leur expression du côté de la littérature de *la Sagesse* ; celle-ci en effet, simple attribut divin peut-être, était cependant préexistante. C'est la direction qu'ont prise l'épître aux Colossiens et l'épître aux Hébreux.

Quant au prologue de saint Jean, si génial et si décisif qu'il soit, il apparaît dans cette perspective moins extraordinaire, et en un sens, moins neuf qu'on ne le dit parfois. Il ne fait que reprendre, en utilisant le substantif : *la Parole* comme nom personnel, la vision familière aux premiers disciples de Jésus : celui qui est, était en Dieu dès le commencement. C'est un mystère, mais en somme c'est une pensée simple et normale, et on ne voit pas comment, étant données les exigences de Jésus, un bon disciple de la Bible pouvait y échapper.

Ce qui eut au contraire paru inadmissible à un Juif familier avec les Écritures, c'est que Dieu eût un Fils personnel sur la terre, et que ce Fils ne fût pas éternel. Tout ce qui vient de Dieu est d'abord éternel de quelque manière ; à plus forte raison Celui qui est en personne le Fi's de Dieu.

Et c'est ainsi que d'un bond la jeune pensée chrétienne a dû s'élancer des affirmations si humbles, si réservées, mais si exigeantes de Jésus sur lui-même, jusqu'à la vision de la préexistence éternelle de celui-ci.

APPENDICE IV

L'institution des Sacrements par le Christ.

C'est la prédication et l'établissement du royaume de Dieu par le Christ qui nous prouvent et nous expliquent l'origine des sept sacrements de la loi nouvelle. La liste septénaire a beau n'avoir été dégagée que beaucoup plus tard, lorsque le nom lui-même de sacrement, de source latine et inconnu des Évangiles, eut pris son sens définitif et son affectation exclusive, —l les gestes sensibles producteurs de la grâce et leur institution par le Sauveur sont inscrits dès le début aux textes de nos Écritures, où il n'y a qu'à les chercher sous l'enveloppe messianique où ils se cachèrent d'abord avant de la faire éclater.

Le royaume tel qu'il avait été annoncé par les prophètes, devait comporter un certain nombre de *signes,* qui seraient à la fois la révélation et l'indice de sa venue, les causes de sa présence, et les effets de sa puissance bienfaisante. Que l'on ne s'étonne point de ces multiples aspects d'une réalité d'ailleurs mystérieuse. L'Ancien Testament ignore la clarté du génie gréco-latin ; et lorsqu'il est obligé de nous annoncer l'avenir, il emploie volontiers une imagerie luxuriante, où les symboles, les métaphores, les analogies se mêlent aux prophéties précises que les événements se chargeront de souligner. Le concept de signe est du reste au commencement assez souple pour s'appliquer à la fois aux miracles, aux figures annonciatrices et aux marques ou caractères où l'intelligence reconnaît l'objet de sa recherche·. Il y a les Agnes purement intellectuels, qui servent à nommer ou à étiqueter les choses ; et il existe, à l'autre extrémité de la pensée et de la vie, les signes efficaces, qui

ont à tort ou à raison la prétention de réaliser ce qu'ils représentent, tels les rites liturgiques et les gestes sacrés des diverses religions.

Dans tous ces sens réunis ou séparés, le royaume aura ses signes, où les élus pourront le reconnaître, où la puissance de lahveh le réalisera, où la psychologie humaine, avide d'images et de figures, s'enchantera de ces symboles parlants et de ces leçons vivantes.

Mais si le royaume est désormais incarné dans le Roi, comme Jésus le prétend, — les signes du premier se confondent plus ou moins avec les gestes du second ; en tout cas ils trouvent leur origine dans les interventions heureuses du Seigneur. Celui-ci, par le fait même qu'il agit au dehors, et d'une façon sensible, avec ses lèvres pour parler, ses mains pour toucher, et sa chair tout entière pour nous atteindre, rend le royaume extérieur et visible. Et parce qu'il est le Fils tout-puissant dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce, il produit celle-ci dans nos âmes, s'il le veut, lorsqu'il prend contact avec nos corps. L'Incarnation n'est-elle pas, avant les sacrements, et pour en expliquer le principe, le plus grand de tous les sacrements ? Dieu visible dans la chair, se sert de celle-ci pour nous rendre sensibles et aussi pour produire les dons cachés et spirituels qu'il nous apporte.

Allons-nous alors, au delà de la liste septénaire et pour la voir débordée de toutes parts, être envahis par une série innombrable de sacrements, chaque geste du Christ dans l'Evangile représentant un signe sensible efficace de la grâce ?

Non pas. Car le royaume, qui est intérieur à nos âmes, est aussi extérieur et historiquement organisé sous le nom d'Église. Seuls devront être retenus, pour l'établissement du catalogue sacramentel, les gestes du Sauveur qui, à cause de ses habitudes ou de sa volonté promulguée, seront reconnus comme des ins-

titutions organisatrices et permanentes de son œuvre. Toutes ces saintes et divines nouveautés devront normalement se rattacher à des prophéties de l'ancienne Loi qu'elles exaucent parleur présence, ou à des institutions mosaïques qu'elles suppriment en les remplaçant. A l'autre bout, elles seront appelées à durer aussi longtemps que l'Église elle-même : perpétuées par son ministère, elles serviront à la recréer continuellement dans le inonde et dans l'histoire, en vertu d'une causalité réciproque. Ce sera l'Église qui administrera les sacrements ; ce seront les sacrements qui empêcheront l'Église de mourir, parce que dans l'Église comme dans les sacrements il y a le Christ, que l'Église et les sacrements rendent visible pendant que lui-même les rend efficaces et féconds.

Et ainsi nous revenons toujours au Sauveur. Il n'y a plus qu'à le regarder vivre dans l'Évangile pour assister à la naissance des sacrements ainsi définis ; et sans qu'on puisse ici épuiser un sujet qui devrait être repris en détail pour chacun des sept mystères en particulier, qu'il nous suffise de nous laisser aller au charme de l'inventaire des gestes du Roi instaurant son royaume dans les âmes et dans le monde.

Nous n'avons pas le droit d'obliger le Christ à travailler en série. Jésus n'a pas, par sept fois, appelé les Apôtres autour de lui pour leur faire sept leçons parallèles de catéchisme et de liturgie. L'action du Maître est autrement suave, souple et *circumdata varietate*. En une affaire où nous avons, par nos catégories théologiques, fourni les termes du problème, nous devons laisser au Sauveur l'initiative des solutions : elles seront multiples, chacune d'elles sera parée de son individualité propre et de son originalité inattendue : « Si quelqu'un dit que les sept sacrements sont entre eux égaux à ce point qu'aucun d'entre eux ne soit plus digne qu'un autre, — celui-là est ana-

thème. » Ainsi parle le Concile de Trente (sess. VII, *de Sacramentis in genere,* can. 3).

L'usage de l'eau, par mode d'aspersion, d'infusion ou d'immersion, pour signifier la purification religieuse de l'âme, était connu chez presque tous les peuples de l'antiquité. Le symbolisme très facile à comprendre, la possibilité de trouver partout la *matière* dans les régions habitées, le respect superstitieux dont étaient entourés les sources et les fleuves, — expliquent suffisamment cette coutume, qui a pu souvent servir aussi de rit d'initiation.

En Israël, les ablutions légales étaient fréquentes et s'étendaient aux objets comme aux personnes. Elles faisaient partie des observances mosaïques, et comme celles-ci, elles sont à nos yeux à la fois très respectables et très insuffisantes, voulues par Dieu et corrompues par les hommes. Le baptême n'était pourtant pas en principe, sous la loi ancienne, la cérémonie de l'initiation, car celle-ci était suffisamment assurée par l'hérédité et la circoncision. Le baptême des prosélytes fut donc probablement, à l'époque juive, d'institution tardive, et peut-être postérieur au christianisme.

Mais les prophètes avaient souvent représenté les temps à venir sous l'image d'une purification générale par les eaux. Ainsi Isaïe, I, 16 ; Ezéchiel, XXXΛT, 25 ; Zacharie, XIII, 1. A la veille de l'Evangile, Jean-Baptiste le précurseur s'empare à la fois de l'usage antique et des images annonciatrices, et il inaugure au Jourdain un ministère de pénitence, curieux, austère et prenant, qui eut un immense succès d'apostolat. Il s'adresse aux pharisiens comme aux publicains, pour condamner les premiers et pour convertir les seconds ; aux Gentils peut-être, si l'on peut en

Or cette communication de l'Esprit, après une dernière promesse et des recommandations précises du Sauveur, fut accordée aux Apôtres d'une façon sensible, comme d'ailleurs sa présence en l'âme de Jésus avait été manifestée en celui-ci d'une manière sensible au jour du baptême. Ce fut cette fois pour les disciples au jour de la Pentecôte : sous les trois formes symboliques du souffle violent, du bruit impétueux, et des langues ardentes, ils reçurent magnifiquement le don de l'Esprit (1). On peut considérer cette heure décisive comme celle de la *confirmation* des Apôtres dans leur grâce, dans leur mission et leurs pouvoirs. Çet instant-là marque le début de leur témoignage : il est au principe de leur martyre proche ou lointain.

A partir de ce jour, l'Esprit est partout montré comme animant et gouvernant la jeune Église. Mais, chose plus intéressante pour nous, cette première Pentecôte fut suivie de beaucoup d'autres, c'est-à-dire d'autres dons et venues de l'Esprit, soit que les apôtres pour le conférer fassent le geste de l'imposition des mains, soit que l'Esprit lui-même prenne l'initiative et prévienne de ses charismes visibles le signe sacramentel (2). Dans les deux cas, il est conféré visiblement : c'est une grâce donnée sous un symbole sensible au nom du Christ Jésus, conformément à la promesse de l'institution : en remontant plus haut encore, jusqu'aux annonces des prophètes, c'est un signe du royaume attendu (3), comme d'ailleurs aussi un gage de la vie éternelle (4).

C'est à propos de la Confirmation que l'on peut étudier le plus commodément la succession des signes messianiques, des charismes miraculeux et du geste

(1) *Act.* I, 5-8 ; II, 2-3.
(2) *Summa Theol.,* 111“ p., q. 72, a. 4. Cf. saint Bonaventure, IV Sent., dist. 7, a. 1, q. 2.
(3) *Ad.* II, 19.
(4) II *Cor.* I, 21-22.

sacramentaire, passer de la figure des premiers aux réalités évangéliques des seconds, et de ceux-ci voir sortir enfin comme un héritier légitime le rit ecclésiastique efficace. En attribuant à des traités théologiques différents l'étude de ces différentes valeurs religieuses, on a brisé dans notre imagination leur continuité historique et du coup diminué leur valeur. Les Pères, plus proches que nous des origines, expliquaient mieux les desseins providentiels. Dieu avait entouré la foi naissante de prodiges aujourd'hui inutiles, mais qui au commencement s'accordaient et quelquefois se mêlaient au signe sacramentel destiné seul à demeurer jusqu'à la fin des temps. Ces charismes qui agitaient la communauté primitive prolongeaient les surprises bienfaisantes de la première Pentecôte. Puis, peu à peu, ces grâces extraordinaires disparurent. Saint Paul était déjà obligé d'en faire la critique et de souligner l'excellence supérieure de la charité (1). Ce qui importait avant tout au royaume, c'était le salut des âmes, dont la guérison des corps n'était que le symbole ou l'entrée en matière. La foi s'affermissait ; elle fut bientôt assez forte pour se soutenir toute nue.

Il n'en est pas moins vrai que de la Loi à l'Evangile, et de l'Évangile à l'Église, il y a, sur des plans de valeur ascendante, continuité dans l'usage des *signes.* C'est à nous de voir la transition entre le charisme initial qui tombe et les sacrements qui demeurent. Ceux-ci, gestes familiers du Christ organisant son royaume pour accomplir les prophéties, révèlent au dehors les interventions du Sauveur dans les âmes : ils sont dans le Verbe fait chair la rencontre du visible et de l'invisible. Les apôtres recommencent ces gestes qui deviennent, dans un sens inconnu à l'Ancien Testament, les signes sensibles

(1) I *Cor.* XII, 31 et XIII.

du royaume, et, à cause du Christ, contiennent la grâce. Ils sanctifient les âmes à l'intérieur et ils organisent l'Église au dehors. Tels sont nos sacrements, reliques vivantes de l'incarnation dans une Église héritière (1). La perfection de ce grand œuvre provient de cette coïncidence entre la richesse cachée, qui est celle de la vie meme de Dieu, et l'appareil extérieur qui atteignant notre âme par les sens, correspond aux exigences de la nature humaine : le royaume qui n'est pas de ce monde existe désormais dans le monde, où on peut le voir et le toucher, incarné dans une Église historique. Les Écritures sont accomplies, les vieux prophètes sont exaucés.

L'on n'aperçoit point de charismes aux origines de l'institution eucharistique, à moins que l'on ne retienne à titre de symbole les deux multiplications des pains, et plus tard le fait isolé de Jésus ressuscité et visible, reconnu par les disciples d'Emmaüs *in fractione panis* (2).

Mais de tous les sacrements chrétiens, c'est l'Eucharistie qui trouve dans l'ancienne Loi le plus d'institutions d'attente ; et, au delà d'Israël, c'est l'humanité tout entière qui, sans le savoir, sur des autels innombrables, réclame à l'avance, au nom de ses volontés les plus sourdes, au nom de ses espoirs sacrés les plus tenaces, l'oblation pure à venir. Les sacrifices existaient partout dans le monde à l'heure où Jésus de Nazareth allait, le jeudi soir, quitter le cénacle pour le calvaire, et ses disciples pour la- droite

(1) In Sent. Comm. ad Hannibaldum Episc. Cardin., inséré aux œuvres de saint Thomas (édit. Vivès, tome XXX), *lib. IV, ca. initium.* Cité par Pie XI, Encyclique *Studiorum duceni,* 29 juin 1923. Cf. Salmanticences, *Tract. XXII de Sacr. in communi, prœmium.*

(2) *Luc.* XXIV, 30, 35.

du Père. C'était l'instant même d'ailleurs où, sous les parvis du temple de Jérusalem, les agneaux de la Pâque juive venaient présenter leur gorge innocente aux lévites et leur sang au linteau des portes et à l'autel de Yahveh.

Or, depuis son baptême au Jourdain, Jésus avait instauré sur terre, avec une suavité et une force invincibles, une religion nouvelle, toute de charité, de vérité et d'esprit, où l'amour de Dieu et celui du prochain, l'adoration pure, la valeur invisible des intentions droites, avaient remplacé peu à peu les formalismes et les conformismes d'autrefois. Mais la chair de l'homme, son imagination et ses sens, son péché aussi qui avait besoin d'expiations mortifiantes, trouveraient-ils leur compte dans ces béatitudes toutes spirituelles du Sermon sur la Montagne, dans ce *Pater* récité dans le secret des âmes et des cellules closes ? Ou bien, pour obéir aux Écritures, qui réclamaient une victime, et à la nature humaine, qui veut des signes sensibles, cette religion de la prière libre et nue consentirait-elle à s'incarner quelque part dans un fait historique qui aurait une valeur corporelle, et dans des rites qui lui prêteraient leurs couleurs, leurs mouvements, et plus tard leurs chants et leur musique ?

Et Jésus, qui avait voulu se plonger aux eaux avant d'inaugurer la prédication de son mystère et l'avènement de sa grâce, achèverait-il son message par une création liturgique qui s'accorderait aux besoins de l'animal raisonnable sans nuire à la religion en esprit et en vérité ?

Tel était le grand problème d'humanité que les apôtres auraient dû voir se lever inévitable au terme de tant de révélations sur la paternité divine, sur la mort rédemptrice inscrite aux Écritures, sur les privilèges du Fils unique, seul intermédiaire possible désormais entre le ciel et la terre.

.Et voici quelle fut la solution, la veille ou le soir de la Pâque, à la fin d'un repas d'adieu et d'amitié, dans la chaude atmosphère de la leçon de charité fraternelle dessinée au lavement des pieds, et dans la perspective du revoir éternel dans la maison du Père. Ils sont à table, sur laquelle il reste du pain et du vin, et ils viennent sans doute d'achever les dernières eucharisties prescrites par leurs usages juifs, simples formules de prières où l'on rend grâces à Yahveh pour ses bienfaits : « Il est juste et raisonnable, ô Dieu, de te bénir et de te louer à cause de la sortie de l'Égypte d'où tu délivras nos pères, — ou pour le froment que tu nous as donné, — ou pour ta loi sainte venue du Sinaï... »

C'est probablement en utilisant ces thèmes traditionnels que le Christ a tout à coup substitué d'autres paroles et surtout une autre richesse religieuse à toutes les valeurs antiques désormais périmées. Il l'a fait deux fois, en deux affirmations successives sur le pain et sur le vin, qu'il ne faut pas séparer l'une de l'autre si l'on veut les bien entendre. Il faut au contraire les éclairer mutuellement, comme si la première, plus courte, n'était que le jet initial d'une pensée qui, la seconde fois, va jusqu'au bout de sa course et se livre complètement.

Si l'on ose de la sorte, pour le besoin de la démonstration et de l'intelligence, superposer par convention provisoire les deux formules de l'institution eucharistique, on obtient la proposition suivante, forte et serrée, un peu trop condensée peut-être pour être parfaitement correcte, mais qui est assez lourde pour contenir tout le mystère :

Voici mon corps et mon sang de la nouvelle alliance,

allusion évidente au fameux texte de l'Exode, qui racontait le sacrifice de l'alliance signée entre Yahveh

et Moïse, où l'on voit celui-ci « prendre le sang [des victimes] et en asperger le peuple, en disant : c'est le sang de l'alliance que Yahveh a conclue avec vous sur toutes ces paroles ». *(Ex.,* XXIV, 8.)

Après avoir ainsi serré la doctrine du Christ en une phrase unique, il faut maintenant ouvrir et décomposer celle-ci pour en extraire toute la richesse à la lumière des institutions juives abrogées, à la lumière surtout des exigences et des promesses antérieures de Jésus, à la lumière de son mystère d'incarnation et de Rédemption que son message nous a déjà fait connaître, à la lumière en somme de l'Évangile tout entier.

Et l'on obtient alors les propositions suivantes, qui analysent le texte en commençant par les derniers mots, parce que ceux-ci livrent les premières pensées, l'ordre d'intention étant inverse de l'ordre d'exécution :

1. Il y aura et il y a déjà une alliance nouvelle qui comporte une victime nouvelle ;

2. Mon corps et mon sang immolés demain seront la victime de cette nouvelle alliance ;

3. Je vous les livre ici pour que vous ayez la vie-, time du sacrifice de cette alliance ;

4. Et je vous les livre sous un signe eucharistique de pain et de vin, qu'il vous suffira de reprendre pour recommencer, quand vous voudrez, le même mystère.

C'est un bloc de trois ou quatre dogmes, qu'il y a tout intérêt à soutenir et à prouver les uns par les autres, parce qu'ils se réunissent et s'incarnent en un sacrement unique : fondation d'une religion nouvelle (conséquence de l'incarnation du Fds), rédemption des péchés par la mort du Christ, présence réelle du corps et du sang sous des espèces ou signes de pain et de vin : ce qui suppose au départ l'offrande des oblats ensuite transsubstantiés pour le sacrifice, et à

la fin une communion par repas et breuvage pour utiliser et achever le mystère.

Et toutes ces richesses sont accumulées dans le cadre commémoratif et liturgique de la Pâque, dans les perspectives du départ, des adieux et de l'au-revoir, dans l'unité fraternelle du banquet de l'amitié et de la charité, — à la gloire du Père, à la religion duquel est offerte la victime pure, l'unique victime pure, *en tout lieu, du levant au couchant.*

L'institution de l'Eucharistie apparaît ainsi comme la rencontre extrême de toutes les lignes dogmatiques convergentes que nous avions vues se dessiner dans l'enseignement de Jésus. Il y a désormais une religion nouvelle, avec une nouvelle hostie, et par conséquent un nouveau sacrifice. Le Maître se livre définitivement comme la victime de la rédemption des péchés : il est le sacrifice de sa religion après en avoir été le fondateur. Et en cette qualité de victime, grâce au signe sacramentel de pain et de vin, il se donne à manger dans ce banquet inouï de charité, où il est facile de reconnaître — sublimés — le repas et la communion qui terminaient les immolations antiques. Puisque l'incarnation apportait au monde la vie de Dieu, les disciples trouveront ici l'aliment de cette vie. Le IVe Évangile se chargera (au chapitre VI) de rapporter le discours du Seigneur qui unifiait à l'avance toutes ces données, et qui, en prolongeant les prophéties ou les figures de l'ancien Testament relatives aux nourritures célestes, faisait de l'Eucharistie, en même temps que le sacrifice de la religion définitive, le sacrement suprême de la grâce divine.

Ainsi vraiment l'institution de l'Eucharistie est un point final.

Mais entre le Baptême du Christ au matin de l'Évangile, et l'institution de l'Eucharistie au soir du dernier jour, — se déroule toute l'activité missionnaire du Sauveur, qu'il faut continuer de découvrir, conformément à notre programme, sous son aspect messianique, en tant qu'elle organise dans le monde et dans les âmes, d'accord avec les prophéties, le royaume définitif de Dieu. Du Messie, Jésus exécute toutes les charges et assume toutes les responsabilités ; mais il les porte et il les féconde en sa qualité de Fils, qui légitime son divin monopole et donne à ses gestes une valeur absolue.

Or il est bien évident que l'une des fonctions messianiques que Jésus exerce le plus souvent dans l'Evangile, c'est celle de Juge. Il a repris plusieurs fois la description du jugement général, lorsqu'au dernier jour il reviendrait siéger en gloire pour convoquer devant lui toutes les nations et les douze tribus d'Israël. Mais, selori sa méthode, il n'a pas tardé à transposer ces visions eschatologiques dans la vie morale et quotidienne de ses auditeurs, et à réaliser dès à présent toutes les prophéties comme toutes les espérances, — à sa manière, qui est précisément la manière chrétienne : tout en préparant pour demain le triomphe apocalyptique et mystérieux de son Père, il instaure dès aujourd'hui ce règne dans les âmes filialement soumises à leur Seigneur ; et, bien que le royaume ne soit pas de ce monde, il l'établit dès à présent dans le monde comme l'unique valeur spirituelle capable d'éclairer et d'assainir l'humanité.

Aussi Jésus ne remet pas à demain, sur les nuages, l'exercice de sa mission judiciaire. C'est dès aujourd'hui qu'il apprécie la valeur morale de chacun, introduisant les uns dans le royaume, et en écartant les

autres, nuançant ses appréciations, remettant aux uns leurs péchés, et condamnant les autres comme indignes et hypocrites. Pour cela, selon la formule du R. P. Rousseïot, il s'installe comme chez lui dans l'intérieur des autres hommes ; ou, si l'on veut, les hommes n'ont plus accès auprès du Père qu'après avoir passé par lui, qu'après avoir accepté sa judicature, et s'être soumis à sa médiation comme à son arbitrage. Se croient-ils en paix et en sûreté dans leur innocence ou leur contrition ? Jésus appréciera cette confiance et lui donnera sa vraie valeur en la sanctionnant. Marchent-ils courbés sous le fardeau de leurs péchés et de leurs remords, mais repentis et humiliés ? qu'ils s'adressent encore à Jésus, dont l'intervention seule, en prenant barre sur leurs aveux cl sur leur pénitence, les réconciliera avec Dieu.

Le Fils est présent dans le monde : c'est par lui seul que se règlent toutes nos affaires avec le Père, et au premier rang nos affaires morales, c'est-à-dire cette incessante nécessité où nous sommes de nous purifier pour rétablir en nous l'union à Dieu.

Il en est ainsi du moins pour le petit troupeau des fidèles, sur lesquels Jésus a mis la main, ou plutôt qui se sont donnés à Jésus pour entrer par lui définitivement-et sûrement en relations avec le Père. Qu'il y ait au dehors, dans les parvis de la jeune Eglise succédant au temple, chez les prosélytes du royaume, dans cette immense foule insouciante ou lamentable qui, comme des brebis sans pasteur, bat du dehors les portes encore fermées à clef, — qu'il y ait à l'extérieur des multitudes d'âmes qui continuent de régler seules avec Dieu leurs affaires de conscience, — du moins le croient-elles, — c'est possible : sans le savoir d'ailleurs, c'est encore par le Fils qu'elles passent, mais elles ne le voient pas. Mais pour celles qui sont entrées et se sont données, il est certain qu'elles doivent passer visiblement : dans nos saints

Évangiles, par Jésus pour apurer leurs comptes du conscience : selon la formule reçue en Israël, c'est Jésus qui leur remet leurs péchés.

Ainsi la faute commise devient elle-même une occasion nécessaire, douloureuse mais bienfaisante, de prendre sensiblement contact avec Jésus-Christ : le bon ordre du royaume l'exige autant que nos besoins et les privilèges du Fils. La religion de Jésus en effet, bien qu'elle ne soit pas un simple moralisme, comporte éminemment une vie morale : c'est la religion des bons, des saints, et des purs.

Cette intervention du Christ n'est pas une simple déclaration légale, au for externe, pour constater que certaines formalités ont été remplies : ainsi procèdent encore les prêtres du temple sur les lépreux guéris. Mais Jésus a mis une fois pour toutes la miséricorde et la justice au-dessus du sacrifice rituel, et c'est une signature spirituelle qu'il appose sur les âmes, au nom du droit qu'il se reconnaît de connaître et de sanctifier les consciences.

Ainsi ce singulier pouvoir que les Synoptiques appellent d'un mot bref : le pouvoir de remettre les péchés, repose sur un privilège plus fondamental : celui que possède le Christ de s'interposer entre le Père et les disciples pour mettre le sceau à la valeur morale de chacun, et du coup régenter sans appel l'ordre et la distribution des membres du royaume spirituel mais visible.

Mais le messianisme ne s'était pas seulement préoccupé du péché pour le soumettre au jugement divin. Il s'était aussi beaucoup inquiété des filles du péché, la souffrance et la mort, pour les vaincre ou les guérir. On peut dire qu'après l'espoir du triomphe de \ahveh et le désir de la purification morale, aucune perspec-

tive n'avait autant attiré le regard des vieux prophètes que celle de la disparition des maladies et des maux du corps. Tous les voyants des siècles passés étaient d'accord sur ce point :

Yahveh détruira la mort pour toujours ;
Le Seigneur essuyera les larmes sur tous les visages...(1)
Alors s'ouvriront les yeux des aveugles,
Alors s'ouvriront les oreilles des sourds... (2).

Jésus accepta, cttc fois encore, de réaliser sur ce point les promesses des Ecritures, mais à sa manière habituelle, qui consistait à remettre à leur vraie place les différentes valeurs. Son ministère en Galilée et en Judée n'est qu'une longue suite de miracles, où par ses paroles et ses gestes, il se révèle comme le vainqueur des maladies, des blessures, de la paralysie, de la cécité, de la lèpre et du démon, — et de la mort elle-même. Mais s'il se soumet ainsi au programme messianique, c'est pour en déplacer définitivement les horizons. A travers les corps débiles, ce sont les âmes malades qu'il veut atteindre, et s'il accomplit des signes dans les chairs, c'est pour engendrer la foi divine dans lés cœurs. Les infirmités du corps lui sont une occasion d'intervenir pour rapprocher les hommes de Dieu. Et dans ce sens profond, ses miracles de guérison et de résurrection sont des signes du royaume de Dieu : quelle que soit leur variété, ce sont les gestes du Roi-Messie prenant possession des âmes à propos des plaies de leurs corps ; ce sont autant de victoires remportées sur le péché à travers ses filles, par une voie tout autre que celle du jugement. Aux origines messianiques par conséquent, avant même que la Pénitence et le Sacrement des malades ne s'incarnent dans des institutions évangéliques différentes,

(1) *Is.* xxv, 8.
(2) *n.* XXXV, 5.

ils se distinguent déjà l'un de l'autre par leur principe, et le second ne peut pas être conçu comme une variante du premier : ils atteignent tous les deux le péché, mais par des chemins et moyens qu'il est impossible de confondre ou de superposer.

Puisqu'aussi bien la liturgie et le droit canon du Sacrement des malades sont assez différents dans l'Église grecque et dans l'Église latine, il vaut mieux le définir par ses origines et ses effets, en le concevant comme un geste efficace, hérité du Seigneur, et ayant pour but de profiter de la douleur corporelle et de la mort prochaine pour sanctifier le fidèle, soit en le guérissant pour exciter sa foi, soit simplement en bénissant sa souffrance pour qu'elle le rapproche de Dieu. Ainsi la maladie, visitée par un geste de l'Église continuant celui du Christ, devient une occasion et une source de grâces. Au début, conformément à la loi générale déjà étudiée, le charisme de la guérison était plus visible que le don spirituel. Mais très tôt, le Seigneur essaye de faire comprendre que c'est la grâce qui est seule essentielle et seule voulue pour elle-même.

L'Évangile, comme toujours, nous permet d'assister à cette naissance du sacrement, à sa préparation, à ce qu'on oserait appeler sa vie embryonnaire. Au début, les gens ne voient que le signe ou le miracle annoncé par les prophètes ; puis, peu à peu, à cause de l'intervention décisive du Sauveur qui impose ses idées et ses manières d'agir, le signe sacramentel efficace se substitue au messianisme charnel dont il garde pourtant les éléments légitimes. Notre théologie actuelle se souvient de ces humbles commencements lorsqu'elle enseigne à bon droit que l'Onction des malades peut rendre à ceux-ci la santé de leur corps si Dieu le juge utile au salut de leur âme.

Noys aurions achevé notre étude de l'activité messianique du Fils de Dieu, s'il ne fallait souligner encore un endroit important où son intervention sanctifiante allait bientôt rendre tout à fait sensible la grâce de Dieu. De toutes les institutions humaines, celles qui intéressent le plus l'humanité, ce sont celles qui régissent les amours terrestres et qui organisent les relations de l'homme et de la femme. Bien que le Sauveur n'ait jamais connu personnellement le mariage, et que par conséquent nous ne puissions plus ici, dans le même sens que tout à l'heure, parler d'un geste du Christ, — celui-ci eut cependant plusieurs fois l'occasion de déclarer que dans son royaume, les époux devraient retourner aux deux grandes lois de l'unité et de l'indissolubilité, — sauf à recevoir alors, pour parer aux faiblesses humaines, la grâce toute-puissante de Dieu. C'était réintégrer d'une manière visible dans la société humaine et dans le contrat conjugal deux notes qui permettraient de reconnaître sur le plan historique la famille chrétienne. Λ sa manière, le mariage, tel qu'il faudrait désormais le conclure et le vivre, serait un signe du royaume ; il serait à cet effet animé d'ailleurs intérieurement de la grâce nécessaire, dont saint Paul plus tard préciserait davantage le caractère magnifique, en l'assimilant au mystère des relations du Christ avec son Epouse sans tache, l'Eglise.

Ainsi naquit sur terre, non pas le Mariage, mais le sacrement du Mariage, conforme aux desseins primitifs de Dieu au commencement du monde et de l'ordre surnaturel.

Ce grand sacrement ne vient pas de Cana, qui ne fut qu'une fête juive, où le Sauveur ne fut présent que par occasion et avant son heure personnelle, —

mais de la promulgation faite efficacement par le Christ du retour obligatoire aux deux lois conjugales d'origine. Il ne consiste pas dans la petite liturgie qui l'accompagne aujourd'hui et qui était récemment encore très variable suivant les lieux, mais dans le fait que les conjoints s'unissent au vu et au su de l'Eglise, donc publiquement, sous le régime social et chrétien de l'unité et de l'indissolubilité. Ce régime, qui est une institution rétablie par le Christ, repose sur la grâce divine, sans laquelle il serait habituellement irréalisable aux forces humaines. Un tel contrat est donc, à sa manière, un signe et une grâce du royaume (1).

C'est ainsi que Notre Seigneur préparait, dans l'Évangile, l'institution des signes efficaces de la grâce. Nos sacrements sont tellement rattachés à lui comme à leur auteur qu'ils représentent tout simplement, à l'origine et depuis, les gestes familiers dont il se servait, les fonctions habituelles qu'il remplissait, pour instaurer le royaume dans le monde et dans les âmes. Il ne les a pas superposées artificiellement à sa prédication ordinaire ; il ne les a pas inaugurés, un beau matin, à l'improviste, devant les yeux ébaubis de ses apôtres ; il ne les leur a pas laissés non plus comme des cassettes mystérieuses et closes, à ouvrir après sa mort. Mais c'est tous les jours, sans effort, avec une souveraine maîtrise, qu'il usait de ces méthodes sacramentelles, qui se confondaient avec son action, presqu'avec lui-même, et qui en tout

(1) Pour ces motifs, cdsont les conjoints, et non pas le prêtre, qui sont les ministres du Mariage ; ce sont deux chrétiens qui vont devoir imiter, de loin mais quand même, les relations du Christ et de son Église, et qui en prenant cet engagement, en signant ce contrat, réalisent sur la terre un sacrement du royaume.

cas constituaient l'armature du royaume tel qu'il le prêchait et l'organisait.

Les sacrements ont donc été institués par Jésus-Christ de la manière la plus immédiate, et ils nous ont été transmis sans aucune interruption. Les gestes qu'il avait coutume de faire pour produire la grâce, l'Église a continué de les employer, en son nom, à son exemple, sur son ordre, avec la même certitude. Et comme il atteignait les âmes par la chair aux jours de sa vie mortelle, il ne cesse point de les atteindre aujourd'hui par les gestes de son Église, qui sont les siens, et que nous gardons comme un héritage. Mais tandis que les reliques de nos morts sont mortes, cette fois, à cause du Christ ressuscité, nos sacrements sont vivants comme lui-même, et sont toujours capables d'engendrer sur la terre à la vie éternelle.

Ne serait-ce pas le moment de rappeler, si le romantisme flamboyant était encore de saison, les phrases que Lacordaire lançait aux voûtes de Notre-Dame : « 11 y a un homme... qui chaque jour renaît dans la pensée d'une multitude innombrable d'hommes.... Il y a un homme dont une portion considérable de l'humanité reprend les pas sans se lasser jamais.... Il y a un homme mort et enseveli, dont on épie le sommeil et le réveil, dont chaque mot qu'il a dit vibre encore et produit plus que l'amour, produit des vertus fructifiant dans l'amour (1). »

Qu'importe d'ailleurs la fanfare de ce style, puisque l'idée est vraie, et absolument juste du point de vue sacramentaire. Il y a un homme, dont les signes et les gestes, après dix-neuf siècles, sont encore vivants... Ce devrait être pour nous une force et une joie de penser, sur notre lit de mort, lorsque l'Église nous administrera l'Extrême-Onction, que c'est identique-

(1) TaAcoRDAinE, *Conférences de Notre-Dame de Paris,* 39e Conférence, 1846.

ment le même geste que celui de Jésus-Christ guérissant les malades et ressuscitant les morts sur les chemins de Galilée, la même grâce foncière en tout cas ; que cette intervention vingt fois séculaire est toujours vivante et prochaine ; qu'elle nous arrive pure et non diminuée, augmentée au contraire, si possible, par vingt siècles d'usage chrétien. Comme ce dernier sacrement, si peu populaire à nos frayeurs, nous apparaîtrait aimable à travers cette vue de foi et d'histoire évangélique !

Mais les gestes messianiques racontés dans l'Évangile, au moment où ils sont accomplis par le Sauveur ne doivent pas encore porter le nom de sacrements, parce que, si visibles et si efficaces qu'ils soient, ils ne sont pas encore des institutions. Mais ils vont le devenir, le jour où Jésus fera comprendre aux Apôtres que ces signes de la grâce doivent, en leurs mains, durer jusqu'à son retour, et pendant son absence apparente, assurer la continuité, la permanence et le bon ordre du royaume.

Nous atteignons ici les volontés et les paroles du Christ, qui ont à la fois établi l'Église et créé la hiérarchie. Celle-ci d'ailleurs, grâce à un dernier sacrement qu'il nous reste à étudier, va devenir la gardienne des autres qui existent déjà.

Nous n'aurons pas grand'peine à lire aux Évangiles la fondation de l'Église : elle y naît tous les jours davantage des relations mêmes du Sauveur avec ses disciples, des conversations qu'il tient avec eux, des perspectives qu'il leur découvre, des pouvoirs et des responsabilités surtout qu'il leur transmet.

Et par exemple, nous rendons-nous suffisamment compte de l'impression ineffaçable que dut produire sur ces esprits avides et simples une parole comme

celle qui est rapportée en *Matth.,* XIX, 28 : « Vous serez assis, vous aussi, sur douze sièges pour juger les douze tribus d'Israël»? Comme ils durent les voir se dresser en leur imagination, ces douze escabeaux, sur lesquels, dans la grande vallée du j ugement, eux, pêcheurs de poissons ou publicains d'origine, ils jugeraient, au jour de lahveh, les douze fractions du peuple élu. Quel avenir ! quelle gloire ! Et comment, à partir de cette assurance, ne se seraient-ils pas sentis *quelqu'un,* investis de pouvoirs considérables, chargés peut-être du soin du monde entier.

Ces déclarations sensationnelles étaient rares d'ailleurs et compensées par d'autres promesses, celles des souffrances à subir. Mais il y avait cette éducation de tous les jours, de tous les instants, où Jésus les initiait à ses méthodes, leur révélait ses secrets, leur permettait ou leur ordonnait de communier à ses fonctions, — avec cette idée essentielle toujours sourdement présente à l'arrière-plan : le royaume une fois instauré — et il l'était dans le monde par la présence de Jésus — ne devait plus cesser ; si Jésus s'absentait pour obéir aux Écritures, il fallait lui conserver son institution telle quelle, l'administrer dans les mêmes conditions, garder le dépôt pour le lui rendre lors de son retour, à la fois intact et enrichi, d'un enrichissement qui n'ajouterait rien au système, mais qui l'appliquerait au reste de la terre.

Jetez dans cette atmosphère la primauté de Pierre, qui s'y trouve, l'ordre de garder l'unité du groupe, la permission pour les Apôtres de sc chercher des collaborateurs de rang inférieur, — et vous avez toute la jeune Église en principe, participant aux fonctions du Maître.

Nous ne lisons plus l'Évangile avec assez d'attention : à force de le parcourir, nos yeux en ont patiné les textes. Un jour Jésus donne à Pierre les clefs du royaume ; et nous, à force d'employer cette méta-

phore, de la chanter en grégorien ou en musique, de la sculpter sur la pierre ou le bronze, nous en avons énervé la force dans nos imaginations ; nous ne réalisons plus la secousse qu'elle dut causer au pauvre pêcheur du lac qui s'entendit tout à coup appeler le portier de ce royaume des cieux prédit par les prophètes aux patriarches. Pour Simon-Pierre, le royaume était quelque chose de formidable et de sacré, le rêve de sa nation, la foi de ses père, la grande espérance attendue. Et c'est lui qui en garderait la porte !

Ainsi donc, les Apôtres hériteraient des grandes fonctions messianiques. Ils seraient le vivant prolongement d'une institution qu'ils n'avaient pas fondée, mais dont ils constituaient les cadres : ils en disposeraient comme le Maître lui-même, mais pour la garder, non pour la modifier. Telle est l'origine de l'Eglise, de son orthodoxie, de ses espérances aussi, car, comme au premier jour,, vierge sage, elle continue d'attendre le retour de l'Époux, pour lui rendre son royaume tel qu'il l'avait laissé au départ.

Pour quelques sacrements, nous possédons dans l'Évangile des indications précises de l'ordre donné par le Seigneur à ses apôtres de prendre la suite ou plutôt d'assurer *l'intérim* : pour le Baptême, nous avons les finales de saint Matthieu et de saint Marc ; pour le sacrement des malades, probablement *Mc.,* VI, 12-13 ; pour le sacrement de la Pénitence, les textes bien connus· sur le pouvoir de remettre les péchés ; pour l'Eucharistie surtout, nous avons les recommandations qui en achèvent l'institution, et qui, en donnant aux Apôtres le pouvoir de renouveler le signe efficace du sacrifice de la croix, finissent aussi de les constituer prêtres de la loi nouvelle : et c'est, lié au sacrement de l'Eucharistie, le sacrement des saints Ordres.

Mais, si nous n'àvions pas en plus pour ces sacre-

ments-là et pour les autres le témoignage de la Tradition, l'on oserait dire que les disciples, pas plus que notre apologétique, n'avaient besoin de ces précisions. L'éducation que les Apôtres avaient reçue et dont nous venons de rappeler l'esprit et les principes, leur avait suffisamment appris leurs devoirs et leurs droits au cas où le Maître se retirerait plus ou moins longtemps auprès du Père. Le royaume ne devait subir aucune interruption ni aucun amoindrissement. Il vivrait de leur fidélité même : leur esprit conservateur serait pour lui la cause de son progrès, sans changement dans la doctrine et dans les habitudes, les Apôtres étant simplement chargés de tenir la place du Seigneur pour qu'à son retour il retrouve son royaume tel qu'il l'avait laissé en partant. Les mêmes gestes, c'est-à-dire les siens, devaient pendant l'intervalle, produire, parce qu'ils étaient les siens, les mêmes résultats.

Les Apôtres n'eurent donc pas à se demander quand ils exerceraient pour la première fois leurs fonctions ; ils n'eurent probablement pas le temps de se préparer aux émotions du jeune prêtre qui célèbre sa première messe ou donne sa première absolution. Car c'est tout de suite, sans retard comme sans hésitation, qu'ils réglèrent provisoirement les affaires courantes du royaume en attendant le retour du Maître, *donec veniat,* dit saint Paul. Ce provisoirc-là dure toujours ; mais il continue d'assurer la bonne marche d'une Église à la fois fidèle et hardie, conquérante et traditionnelle. Le Sacrement en personne, le Dieu vivant dans la chair, s'étant rendu invisible après l'Ascension, l'Église le croit tojijours présent, agissant en elle. Elle agit à sa place, elle met ses pas dans ses pas, elle lui prête ses mains, elle continue de faire les mêmes gestes qu'elle l'avait vu accomplir, et attend de ceux-ci la même efficacité. Inversement, le Christ emprunte à ses apôtres leurs lèvres et leurs membres

pour articuler et dessiner toujours dans le monde les mêmes signes sacramentels ; et c'est lui, invisible et présent, qui est de ce corps sacré de son Épouse, l'âme souveraine. Quand les Apôtres baptisent, c'est le Christ qui en réalité baptise. Et lorsque, malgré la proximité apparente de la parousie, les premiers chrétiens s'unirent aux premières chrétiennes, ils comprirent les uns et les autres que leur titre de membres du royaume leur imposait des obligations nouvelles, parce qu'une grâce nouvelle présidait à leur union : cette grâce, expliquait saint Paul aux Éphésiens (1), c'est celle de l'union indissoluble du Christ avec son unique Église, union substituée aux amours toujours inconstantes d'Israël pour Iahveh.

La démonstration proposée consiste essentiellement à retrouver l'institution des sacrements dans le cadre et dans le style de l'Évangile, en les considérant tout simplement comme les signes du royaume de Dieu qu'ils-permettent de reconnaître, qu'ils établissent sur la terre, et dont ils assurent la durée en l'organisant sans cesse parmi nous. Ainsi ils remplissent toutes les conditions d'un signe qui doit en même temps indiquer, prouver et même produire la réalité dont il est le symbole. Comme le royaume dans l'Évangile est à la fois visible et invisible, puisqu'il est à la fois l'Église et la grâce, l'une dans l'autre, par l'autre et pour l'autre, les signes du royaume sont à la fois les cadres organisateurs de l'Église visible et les causes sensibles de la grâce invisible.

Mais parce que le royaume fut d'abord et n'a cessé d'être incarné dans le Roi, c'est-à-dire dans le Christ Jésus, les signes du royaume furent d'abord, et n'ont

(1) *Ephes.* V, 25-33.

pas cessé d'être, les gestes du Roi, visibles puisqu'en lui la grâce et Dieu lui-même étaient visibles, efficaces parce que tous les gestes du Christ sont sanctifiants par eux-mêmes et produisent ce qu'ils signifient.

Retrouver l'institution des sacrements dans les Evangiles, c'est retrouver les gestes par lesquels le Roi a établi et organisé son royaume, et qu'il a comme tels indiqués à l'Église comme devant perpétuer ce royaume. Valeur messianique ; valeur de grâce ; valeur ecclésiastique. Les gestes du Christ-Roi qui répondent à ces conditions sont des Sacrements (1).

(1) Si d'autres gestes du Seigneur, d'autres exemples, d'ailleurs fort touchants, comme le lavement des pieds, ne doivent pas être insérés dans la liste sacramcntaire, c'est précisément parce qu'ils ne furent pas destinés à devenir, dans leur matérialité de gestes, des institutions du royaume. Ils ne correspondaient du reste à aucun signe messianique prévu par les prophètes ou indiqué par le Sauveur. Ce sont de magnifiques et touchantes leçons, destinées comme telles à durer *ubicumque praedicatum fuerit Evangelium in universo mundo,* mais que les apôtres ont bien vu n'être pas des gestes organisateurs. Il y a dans notre sacramentalisme une valeur sociale et ecclésiastique qui prolonge les perspectives des prophètes, qui assure l'historicité et la visibilité de l'Église, qui incarne la grâce dans des institutions immortelles. D'autres richesses évangéliques, comme par exemple la loi de la charité, les doctrines du Sermon sur la Montagne, sont d-'une qualité et d'une importance supérieures. Mais la question n'est pas là : il s'agit ici de signes efficaces de grâce et d'organisation.

Quant à la prédication, qui est à la fois un geste, une grâce et une institution du Christ, elle n'est pas un sacrement, parce qu'elle précède normalement, chez celui qui le reçoit, l'entrée dans le royaume et le baptême. Elle n'est d'ailleurs pas infailliblement efficace : et, même après avoir écouté la parole de Dieu, l'homme reste libre de croire ou non. Pour toutes ces raisons, la prédication n'est pas un signe de la grâce au même litre que les sept sacrements. Mais elle mène au seuil du royaume : *ite, docete....*

APPENDICE V

La mort sur le calvaire et sur l'autel.

Dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* [de Kain], n° de Nov. 1935, (XXIVe Année, n° 4), p. 719, — le P. Congar, O. P., dans la recension d'une édition allemande de la *Somme Théologique* de saint Thomas, — vient à parler de la théorie sacramentelle élaborée par Dom Casel et volontiers admise à Maria-Laach : la passion et la mort du Christ comme faits et actes du Christ seraient mystérieusement rendues présentes dans l'Eucharistie avec leurs effets salutaires ; nous aurions non seulement la mémoire et les effets de la mort du Christ, mais le fait même de sa mort et l'acte de son oblation.

Cette théorie a soulevé toute une polémique en Allemagne. Le P. Congar ne croit pas que cette théologie puisse s'autoriser de saint Thomas. Le Christ, d'après celui-ci, est contenu et présent dans l'Eucharistie, mais sa mort n'y est que représentée.

Textes : IIIa p., q. 79, a. 2 : *ipse Christus contentus et passio ejus repraesentata.*

IV Sent., d. 12, q. 1, a. 3, qa 3, ad 2um : *Hoc sacramentum est signum passionis Christi, et non ipsa passio.*

IIIa p., q. 73, a. 5, ad 2um : *Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum....*

Peut-être les Bénédictins de Maria-Laach et les Dominicains du Saulchoir de Kain, parlent-ils deux langues différentes, à moins qu'ils n'emploient les mêmes mots dans deux sens distincts. Pour les premiers, héritiers directs de l'âge patristique, la mort du Christ est une valeur spirituelle, qui continue d'être

présente dans le monde jusqu'à l'extrémité des temps, et *Jésus,* comme dit Pascal, *sera en agonie jusqu'à la fin du monde.* Pour les seconds, formés aux disciplines précises du régime aristotélicien, la mort du Christ est un fait historique qui a eu lieu le 14 Nisan de l'an 29 ou 30 sous l'empereur Tibère. Pour les premiers, les sacrements, quels qu'ils soient, et la messe au sommet, sont des rencontres avec Dieu, des mystères, les « saints mystères ». Pour les seconds, ce sont des signes efficaces de la grâce. Par Rédemption, les premiers entendent moins les faits qui l'ont causée que la réalité surnaturelle que ces faits ont établie dans le monde : la Rédemption, pour eux, c'est le mystère du salut du monde. Et pour le catéchisme de nos enfants écrit dans le style de ΓÉcole latine, c'est le mystère de la passion et de la mort de Jésus-Christ. Alors, les premiers, plus mystiques, peuvent dire que la messe, c'est le sacrement de la Rédemption : *sacramentum Redemptionis {Miss. Rom.,* 8 Nov., *Secreta),* et même qu'elle est *la passion du Christ* (saint Cyprien) ; et les seconds, plus scolastiques, que la Messe, c'est l'application à nos besoins quotidiens des fruits de la Rédemption et de la passion du Christ (1).

(1) Voir chez le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* Éditions du Cerf, Juvisy, 1929, tome Ier, Introduction, — comment, *malgré une différence de terminologie,* les Scolastiques et les Mystiques, représentés respectivement par saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix, sont d'accord sur la doctrine fondamentale : « Les vues abstraites de saint Thomas nous montrent *Vessence* profonde des choses que décrit de façon si concrète et si vivante le grand mystique du Carmel (p. 4). *

APPENDICE VI

Comment le Christ est-il immolé à la Messe ? — et dernières précisions.

Un sacrement, au sens le plus large, au sens du mot par exemple à l'époque%ugustinienne, c'est un signe ou une série de signes qui contiennent la réalité invisible qu'ils représentent ou symbolisent.

Une immolation sacramentelle, comme celle dç la messe, c'est donc une immolation symbolique ou rituelle qui renferme l'immolation réelle qu'elle figure, dans l'espèce l'immolation du Calvaire. La messe est un signe tout plein de la réalité qu'il représente.

1. Et tout de suite, une première remarque s'impose pour dégager le terrain et préciser la discussion : un signe n'a pas nécessairement à produire son contenu ; un sacrement n'a pas à créer la grâce qu'il renferme et qu'il confère ; une immolation sacramentelle n'a pas non plus à opérer l'immolation qu'elle représente, mais qui la précède dans le temps et en tout cas dans l'être.

Ensuite le sacrement et sa grâce ne s'additionnent pas pour faire *deux* ; de même l'immolation sacramentelle et l'immolation réelle ne s'ajoutent pas l'une à l'autre. pour faire une somme ou un tout. Leur rapport est d'un autre ordre, un ordre d'opposition logique, comme disait l'École, celui du signe à la réalité qu'il nous donne en même temps qu'il la figure sous nos yeux.

Ainsi, dès le début, nous nous tenons à l'écart de deux théories extrêmes, entre lesquelles a souvent hésité la réflexion théologique, mais que l'Église

officielle et son missel n'ont jamais acceptées : d'une part, supprimer toute immolation du Christ à la messe, et ramener celle-ci à la simple oblation de l'immolation antérieure de la Croix (1) ; ou, au contraire, imaginer sur l'autel une seconde immolation physique du Christ, distincte de celle du Calvaire ; alors que la tradition nous parle à la messe d'une immolation unique mais cette fois-ci en sacrement, de l'immolation du Calvaire mais cette fois-ci sacramentelle.

(1) Certains auteurs récents, très estimables, ont cru plus facile, pour justifier le nom de sacrifice attribué à la messe par toute la tradition catholique et par la définition du Concile de Trente, — de supposer sur l'autel une oblation pacifique, mais propre et nouvelle de Jésus-Christ par l'Église, plutôt qu'une nouvelle immolation pour laquelle leur imagination réclamait d'autres bourreaux et peut-être un autre déicide : en quoi ces oblationnisles, comme on dit volontiers en Belgique, prenaient une direction toute différente de celle généralement suivie par les théologiens, immolationnistes si l'on veut, du xvie et du xvne siècles, qui croyaient devoir, pour interpréter le Concile, trouver à la messe une immolation nouvelle de Jésus-; hrisl par l'Église, distincte de celle de la Croix.

Mais à la réflexion, on s'aperçoit qu'il serait, en bonne théologie traditionnelle, tout aussi difficile au prêtre et à l'Église de faire une oblation qu'une immolation de Jésus-Christ, si celle-ci ou celle-là n'existaient pas d'abord par la volonté du Sauveur. Comment disposer de celui-ci au point d'en faire un oblat ou une victime, s'il n'avait pas d'abord accepté de se constituer lui-même oblat et victime ? Et quand nous parlons de la sorte, nous ne pensons pas seulement aux gestes extérieurs qu'il faudrait faire pour offrir et immoler Jésus-Christ, comme de s'en emparer et de le mettre à mort de quelque manière, mais nous songeons surtout aux réalités spirituelles et invisibles que suppose le sacrifice du Fils de Dieu son consentement, sa religion, son amour, toutes ses dispositions intérieures. Comment l'Église pourrait-elle refaire ou mettre en œuvre tout cela, si tout cela n'existait pas d'abord ? La transsubstantiation d'ailleurs, selon la théorie thomiste, ne nous donne aucun pouvoir sur Jésus-Christ pour le modifier de quelque manière que ce soit, mais seulement sur le pain et sur le vin pour les changer au corps et au Seing du Seigneur. Une oblation nouvelle et distincte serait donc tout, aussi impossible qu'une immolation nouvelle et distincte ; — et ce n'est pas étonnant si l'on pense que l'oblation et l'immolation ne sont que l'envers et l'endroit d'un acte unique, la remise à Dieu d'un bien créé, le retour au Créateur de sa créature sous l'état de péché, la *consécration* d'un être en propriété divine pour incarner en lui la religion, *l'alliance,* les adorations, les expiations des hommes d'abord les faveurs de Dieu pour finir : *sacrum facere.*

2. Essayons maintenant de nous demander ce qu'est une immolation en général et l'immolation du Christ en particulier.

L'étymologie du mot *immolation* ne laissait pas prévoir le sens profond et mortifiant dont il est aujourd'hui rempli. *Immolation,* nous disent les grammairiens, vient de *mola,* qui signifie ou bien *meule à farine,* ou bien *farine moulue.* C'est de cette seconde signification qu'il faut partir. On répandait volontiers, paraît-il, chez les Anciens, de la farine sur l'animal que l'on devait ensuite égorger pour l'offrir en sacrifice. Ce rit préalable a fini par donner son nom à la cérémonie tout entière, et même à exprimer son essence ; — comme chez nous le renvoi final des assistants, la *missa,* nous sert depuis longtemps à désigner le mystère total de notre autel. Mais le mot *messe,* par sa neutralité même, fait abstraction de toute théorie sur le sacrifice de l'Eucharistie ; *immolation* au contraire, au cours de son évolution sémantique, s'est de plus en plus chargé d'images violentes, celles d'un animal égorgé et du sang qui coule, images dont il faut se défier si l'on veut garder aux discussions théologiques leur impartialité. *Immoler* en principe veut formellement dire : *offrir une victime en sacrifice,* la consacrer, en y mettant d'ailleurs le prix voulu, qui peut aller sous la loi du péché jusqu'à la mort comprise, celle-ci étant suivie de la remise à Dieu, en laquelle consiste précisément la consécration, le *sacrum factum,* le sacrifice. L'immolation, c'est donc l'offrande et la consécration d'une victime sous l'état de péché. Le geste onéreux que cette action religieuse suppose en toutes circonstances, la mort à laquelle elle condamne les victimes animales, ont pour fin, avec l'expiation du péché, de faire passer ces hosties de ce monde en l'autre, où elles seront la propriété de Dieu, d'échanger leur vie misérable et provisoire en une vie meilleure et

définitive. Dans le Christ, dans le Christ seul, ce rêve fol et impossible, qui hantait depuis toujours l'humanité, a été réalisé grâce à la Résurrection et à l'Ascension du Seigneur.

C'est dans ces conditions sévères que se pose le problème de savoir comment le Christ est immolé à la messe. Pour répondre, nous avons essayé de retrouver dans la tradition la doctrine de l'immolation sacramentelle. Mais d'abord qu'est-ce donc aujourd'hui que l'immolation du Christ ?

3. Comme la plupart «des mots latins ou français terminés en *tio* ou en *tion,* le terme d'immolation revêt deux sens très voisins, entre lesquels hésite et passe constamment notre pensée : un sens plus substantiel, plus statique, où il désigne l'état d'immolation de la victime et l'immolé lui-même, et un sens plus dynamique où il signifie les actions accomplies pour mettre l'hostie en cet état, pour faire d'un objet profane un objet consacré. La transition perpétuelle d'une visée mentale à l'autre rend les disdussions relatives à l'immolation du Christ assez laborieuses et souvent obscures.

Commençons par la vision la plus simple, la seconde, celle de l'action historique : l'Agneau de Dieu, chargé des péchés du monde, a donné sa vie sur l'autel de la croix pour la rédemption des hommes. Ce sacrifice a suffi une fois pour toutes pour le constituer victime : *jam non moritur* (Rom., VI, 9). Mais l'oblation aussi a suffi une seule fois : *semel oblatus est* (Hebr., IX, 28), comme aussi l'acceptation par Dieu, et toute la consécration sacrificielle. Immolé, le Fils l'est pour toujours. Consacré, il l'est toujours : et cette fois, nous parlons de son état. Son mystère est éternel : *æterna redemptione inventa* (Hebr. IX, 12). C'est d'ailleurs le Christ qui s'est lui-même et volontairement établi dans cet état d'oblation et d'immo-

lation : le sacrifice était d'abord dans l'âme du Sauveur : *non mors, sed voluntas placuit ipsius morientis* (saint Bernard) ; il était aussi dans son corps et dans son sang, victimes alors immolées et· toujours consacrées, toujours agréables à Dieu, éternellement acceptées par Lui. Notre regard, au terme de sa vision, atteint de la sorte l'immolé lui-même.

En effet, lorsqu'il s'agit des réalités éternelles, des *mystères* ou du *mystère* du Fils de Dieu, il ne faut pas abuser de la distinction entre l'acte d'immolation et l'immolation d'état, — parce que là-haut, dans ce sacrifice qui s'achève sans fin au ciel, et qui depuis l'Épître aux Hébreux, depuis l'Apocalypse, depuis l'École Française, depuis toujours, obsède et anime à la fois la pensée théologique, l'immolation du Christ accomplie sur le Calvaire est toujours en acte. L'élan qui a jeté le Fils dans l'accomplissement de la volonté de son Père .n'est pas ralenti parce que ce don de lui-même est achevé depuis longtemps ; le mouvement persiste même après avoir abouti. Le Christ s'est immolé sur la Croix ; car il est bien entendu que son immolation, et comme il disait : sa consécration (Joan., XVII, 19), furent son œuvre et non pas celle des bourreaux. Mais cet état coïncide avec l'ardeur vitale qui toujours, à l'imitation de sa procession éternelle, le jette dans les bras du Père : le don de lui-même ne cesse pas sous prétexte qu'il est parfait ; l'état s'identifie avec l'action. Dans l'état d'immolation du Christ, état glorieux d'ailleurs aujourd'hui et pour toujours, il y a éternellement afin de nous sauver quotidiennement, ce dynamisme de la Rédemption qui a pourtant été consommée sur le Calvaire. Tel est le mystère de la foi. Or précisément, à la messe, il s'agit d'entrer dans le mystère de Dieu, de participer aux *saints mystères,* comme disent nos frères les Grecs.

On peut aussi comprendre et établir de la façon

suivante cette singulière durée et permanence de l'immolation du Christ : la vie glorieuse et ressuscitée de Jésus, son agrément par le Père comme victime, sont à la fois la sanction, la revanche, la fin logique de l'injuste traitement qu'il a subi, accepté, offert sur la Croix. L'état actuel contient l'état précédent comme la conclusion suppose les prémisses, comme le présent renferme le passé dont il vit encore puisque celui-ci le conditionne. Dans le mystère du Christ, il y aura toujours ce nœud, ce *propter quod et* (1) dénoncé par saint Paul, qui unit indissolublement l'humiliation du Calvaire et la gloire de la Résurrection : celle-ci est faite des exigences de celle-là. Et de cette manière encore l'immolation du Christ est toujours présente dans le tabernacle éternel.

Le tout est de mettre cette richesse spirituelle à notre disposition, de nous permettre d'y participer et même d'y collaborer, sous un signe qui la 'contienne et la représente à la fois.

Mais ce problème, la célébration de l'Eucharisti- l'a résolu complètement, parce que la messe, avonse nous dit, est l'immolation sacramentelle du Golgotha, le signe de l'immolation de la Croix, le Calvaire ritualisé.

4. Encore faut-il, avons-nous ajouté, pour que le problème soit sacramcntellement résolu, que nous ayons cette victime sous un signe ou sous un symbole de son sacrifice historique. Ce sacrement devra donc nous présenter la figure ou l'image du sacrifice de la Croix, de la Croix en tant que sacrifice, donc à la fois de la Croix et d'un sacrifice.

Et parce qu'un sacrifice est une oblation et une immolation, donc une action, accomplies sur la victime, il faudra que le geste sacramentel soit lui

(1) *Phil.,* Il, 9.

aussi une action, une opération, où l'on voit faire quelque chose, et, pour ne pas mentir, où l'on *fasse* quelque chose.

Or nous savons déjà comment la messe est l'image de la Croix, par la séparation des deux matières ou des deux espèces, l'une solide, l'autre liquide, qui représentent la première le corps et la seconde le sang du Christ, eux-mêmes séparés sur le Calvaire pour causer la mort du Rédempteur.

Il reste à montrer comment la messe, pour justifier vraiment son nom de sacrifice, est une action, une action d'oblation et d'immolaiion, — et pour répondre aux objections protestantes, comment cette immolation, identifiée à celle du Calvaire, ne fait pas injure au sacrifice de la Croix. La théologie de l'immolation sacramentelle, bien comprise, répond à cette question et à cette difficulté. L'Eglise ne peut-elle pas, dans un rit d'oblation, d'immolation et de consécration qui serait son œuvre, se procurer, grâce à la pTésence de l'immolé du Calvaire et du Ciel, toujours vivant, toujours en action, le mouvement même du sacrifice de la Croix ? Elle posséderait ainsi l'immolation du Calvaire dans un rit d'immolation : et comment,ne pas dire alors qu'elle immole sacramentellement le Christ ?

On céderait volontiers à la tentation, pour faire comprendre cette formule, de l'expliquer séparément sur les deux plans successifs du signe visible et de son contenu invisible, où elle pourrait en effet avoir deux sens différents. On penserait donc tour à tour : il y a une immolation purement sacramentelle du pain et du vin à la messe, parce que ces deux oblats ne sont pas la victime réelle et véritable de notre sacrifice : ils ne jouent sur l'autel qu'un rôle de figurants sans efficacité, leur présence provisoire n'a pour but aue de fournir ensuite un décor à lanrésence du Christ,

leur immolation n'est que signe vide, dans ce sens-là elle est simplement sacramentelle.

Ou bien l'on traduirait ainsi la formule à expliquer : il y a sur l'autel une immolation sacramentelle du corps et du sang du Christ, parce que ceux-ci, après la consécration, sont présents sur l'autel, sous une figure représentative de leur séparation mortelle sur le Calvaire, avec tous les fruits spirituels de ce sacrifice de la Rédemption.

Et certes ces deux intelligences différentes sont toutes les deux et séparément exactes, mais elles nous laissent hésitants sur le sens définitif de la formule, et à cause de cette alternative, elles ne vont pas jusqu'au fond du mystère. Elles se placent successivement avant et après la transsubstantiation : elles ne coïncident pas avec celle-ci, qui est pourtant, toute la tradition le dit, l'essence même et par conséquent la raison d'être du sacrifice de la messe. La seconde explication, qui utilise saint Thomas, IIIe p., q. 83, a. 1, et le Concile de Trente, sess. XXII, chap. 1, mais qui n'épuise pas leurs textes, s'appliquerait tout aussi bien à la sainte Réserve : mais la présence réelle du Christ dans nos tabernacles n'est plus le saint sacrifice, qui est alors terminé : *ite, missa est.*

C'est qu'en réalité, comme on l'a dit plus haut, le sacrifice du Christ, depuis l'immolation sur le Calvaire jusqu'à l'agrément éternel au Ciel, est une activité autant qu'un état ; son signe sur l'autel par conséquent doit être celui d'une action autant que celui d'une présence. Par la séparation des deux oblats, l'un solide, l'autre liquide, le signe révélera la présence de l'immolé et rappellera sa mort vue du oôté de ce monde, où elle fut un repos et une immobilité : *in pace in idipsum durmiam et requiescam.* Mais celle mort, qui a opéré le travail de la Rédemption, fut aussi, du côté du Christ, la plus grande des œuvres, celle dont le mouvement l'a jeté

pour toujours à la droite du Père, agneau immolé, mais debout, parce qu'éternellement vivant et ressuscité. Et c'est pour cela que sa mort a été un sacrifice, et qu'elle est active et féconde.

Nous ne la figurerons vraiment qu'à la condition de *faire* quelque chose, qu'en mettant, nous aussi, en mouvement un sacrifice. Ce n'est pas seulement la mort du Christ comme un fait brutal qu'il nous faut représenter ; mais c'est la mort du Christ comme sacrifice que nous devons aussi signifier. Nous ne pouvons y réussir qu'à la condition de dessiner sur l'autel, avec des créatures, les gestes rituels d'un sacrifice d'ailleurs sincère bien qu'insuffisant, et à faire en sorte, grâce aux pouvoirs que le Christ a donnés à son Église, d'introduire dans ce rit comme victimes le corps et le sang du Christ.

Au moment précis de la transsubstantiation, les lignes liturgiques de notre sacrifice qui figure le sien sont remplies de la réalité de celui-ci ; notre action sacrificielle, instituée par Jésus-Christ, et figurant son oeuvre d'immolation accomplie sur le Calvaire, contient ce qu'elle représente, donc le sacrifice du Christ, la mort du Christ en tant que sacrifice, le Christ en tant qu'immolé, l'immolation du Christ sur la croix.

Ce qu'on ne souligne peut-être pas suffisamment, — et pourtant le missel le dit bien, — c'est à quel point le jeu rituel de la messe accomplit sur le pain et sur le vin des gestes de sacrifice, d'oblation et d'immolation, qui ont pour but et pour résultat de changer ces oblats au corps et au sang du Christ : de telle sorte que la messe est une action ou une opération sacrificielle qui sacramentellement, sur le plan des choses visibles, se dessine sur le pain et sur le vin, — et qui réellement, dans l'ordre des réalités substantielles, ne s'achève qu'avec le corps et le sang jadis offerts et immolés sur le Calvaire. Au grand sens

du mot, l'Église joue vraiment la Passion, pour s'y introduire d'ailleurs non pas du côté des bourreaux, mais du côté du Christ, du prêtre et de la victime.

Nous avons ainsi en toute vérité, grâce à la présence de l'unique victime, le sacrifice du Calvaire sous les images d'un sacrifice de pain et de vin. L'oblation et l'immolation du Calvaire sont ainsi ritualisées, sacramentalisées, — sans qu'elles soient substantiellement modifiées ni d'ailleurs répétées ou multipliées : car il n'y a jamais qu'une seule victime, donc un seul sacrifice (1). Et si l'on parle d'une nouvelle immolation, qu'il soit, bien entendu qu'il s'agit toujours de la même, mais sous une autre forme visible, qui n'est que sacramentelle, et donc ne modifie ni ne multiplie vraiment la première, l'unique immolation.

Ce qui permet cette merveille, c'est la transsubstantiation. A ce moment précis, l'effort rituel de l'Église cesse d'être stérile parce qu'il se remplit de la seule réalité sacrificielle qui compte aux yeux de Dieu. Et d'autre part, cette réalité aujourd'hui invisible existe sous un geste liturgique et des espèces qui la rendent sensible : c'est vraiment l'heure de l'immolation sacramentelle, ontologiquement instantanée, bien que liturgiquement préparée et prolongée par des rites accessoires. Mais en réalité il y a messe, c'est-à-dire sacrifice de la Croix sous les espèces du sacrifice de l'Église, au moment précis où celui-ci s'identifie au premier grâce à la transsubstantiation, où le premier terminé historiquement au Calvaire, désormais célébré au ciel et invisible pour nous, nous redevient visible et présent d'une autre manière, sur cet autel qui offre et immole sacramentellement l'immolé du Calvaire et la victime éternelle.

L'Église fait quelque chose. Elle accomplit un geste de sacrifice sur du pain et sur du vin, un geste

(1) IIIa p., q. 83, a. 1, ad 1.

qui est une action. Cette action, c'est la transsubstantiation qui met sur notre autel la victime du Calvaire. Mais puisque cette action était un geste de sacrifice et d'immolation, et qu'elle est un sacrement, c'est-à-dire qu'elle contient ce qu'elle représente, elle nous donne la victime du Calvaire en pleine action dans l'acte même de son sacrifice, l'immolé en tant qu'il a été immolé et donc (nous avons expliqué comment dans le mystère de la foi) en tant qu'il est immolé ; elle npus donne donc l'immolation du Calλ aire. Et voilà comment l'Église immole au Christ, sans faire aucunement injure au sacrifice de la croix. (Trid., sess. XXII, can. 4).

Le moment est d'ailleurs venu de superpeser les deux images eucharistiques où nous avions cherché la figure de la mort du Christ — pour ne faire qu'une seule des deux dans l'action unique de l'Église : d'une part, séparation des oblats et des espèces pour représenter l'immobilité du corps exsangue : *exivit sanguis et aq.ua* ; d'autre part, un rit d'immolation de pain et de vin pour signifier cette même mort du Christ en tant qu'immolation et sacrifice. Or, ce rit est double, à cause précisément de cette distinction et de cette séparation des oblats. Il y a deux consécrations, et elles ne sont ni identiques ni équivalentes, chacune ayant lieu selon sa manière propre. Le pain est changé au corps, et à cause de l'état ressuscité actuel du Christ glorieux, il est en même temps, et parce qu'il est changé au corps, changé aussi au sang. Et pour le vin, liquide comme le sang, semblable au sang, dit saint Cyrille de 'Jérusalem (1), c'est le contraire. Chacune des deux matières de l'unique Eucharistie subit donc d'une façon spéciale la transsubstantiation totale, mais ces deux façons sont inverses l'une de l'autre.

(1) Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat. Myst.* 4 : in *Brev. Rom.,* in Octava Corporis Christi, II|·® Noct., lect. 5.

Cette dualité n*a aucune conséquence pour la vraie victime qui ne subit aucune transformation ; mais c'est une exigence pour le rit, et c'est l'endroit où le signe se rapproche le plus intimement de la réalité signifiée, à l'intérieur môme de l'actc consécrateur vu du côté des oblats (1).

Nous avons donc ritualisé le Calvaire, parce que nous avons liturgiquement immolé le Christ déjà historiquement immolé, sans le modifier ni le changer d'aucune manière, sans y rien ajouter que le signe de notre pauvre religion venant se joindre à la sienne. Nous avons au contraire changé le pain et le vin sur lesquels et avec lesquels nous avons fait des gestes d'immolation sans les immoler vraiment en sacrifice, car notre victime véritable, c'est le Christ. Ainsi toute la messe pourrait se résumer en ces deux formules bien comprises : immoler le Christ sans le changer ; changer le pain et le vin sans les immoler vraiment au sens profond du mot.

Immoler le Christ au sens profond du mot, c'est l'avoir comme victime sur notre autel pour profiter de tous les fruits de soit immolation du Calvaire ;

(1) Si l'on n'acceptait pas l'idée d'une immolation du'Christ en acte au ciel, il faudrait se contenter de dire que la messe est un sacrifice parce que par la transsubstantiation elle nous donne sur l'autel, sous les signes de son immolation passée, le Christ autrefois immolé, avec d'ailleurs tous les fruits de rédemption qu'il mérite alors pour nous et qu'il porte toujours en lui.

Mais cette manière de lire et d'interpréter, dans un sens uniquement statique, les textes de saint Thomas et du Concile de Trente, ne nous paraît pas expliquer suffisamment, si le sacrifice de la messe est une immolation du Christ, et si ce sacrifice consiste dans la transsubstantiation, pourquoi et comment celle-ci est une immolation. La transusbstantiation demeure, dans cçttc explication, un peu trop en dehors du sacrifice, comme un moyen qui nous donne celui-ci, — alors que la tradition suppose que le sacrifice consiste précisément dans cette transsubstantiation. Et puis l'on ne voit plus très bien la différence entre la messe et la présence réelle au tabernacle. — Cette façon de penser marque pourtant un grand progrès sur les théologies du xvie siècle ; c'est, je crois, la position de Dom Vonier : elle prend le problème du côté du Christ, qui n'a plus rien à *faire* ni à subir, car *tout a été consommé* par lui au Calvaire, — mais non pas du côté des oblats et de l'Église, qui clic, à la messe, a quelque chose à *faire : infra actionem,* disent nos vieux textes.

— sans le changer, c'est-à-dire sans lui faire subir aucune diminution ni modification physiques, en le laissant dans son état éternel d'immolé et de ressuscité. Ainsi nous avons fait des gestes d'immolation pour profiter de l'unique et véritable immolation grâce' à la présence de l'immolé, — avec un lien d'action figurative et efficace entre ces gestes et cette présence, entre ces deux sacrifices qui n'en font qu'un à l'instant de cette transsubstantiation.

Et s'il s'agit des oblats, nous pouvons dire inversement : nous les avons au sens superficiel immolés, en faisant sur eux des gestes d'immolation, finalement en les consacrant au corps et au sang de Jésus-Christ ; mais nous ne les avons pas immolés vraiment au sens efficace et fécond du mot, car ils ne sont pas la vraie victime de notre sacrifice, laquelle n'e*t autre que le Christ lui-même.

En effet si la messe est un changement, celui-ci ne saurait porter que sur le pain et sur le vin ; — car sur le corps du Christ nous n'avons ni barre ni pouvoir, et nous ne pourrions lui faire subir aucune autre immolation que celle qui existe déjà en lui depuis le Calvaire. C'est le pain et le vin que nous soustrairons à l'usage profane, comme le Christ a renoncé généreusement à la vie de ce monde ; que nous consacrerons, comme le Christ s'est jeté dans la volonté de son Père et consacré absolument à la religion de Dieu.

Et, tout à coup, ces grandes réalités qui n'étaient que signifiées, deviendront présentes sous ces mêmes signes qui demeureront après avoir changé de contenu. Ils n'étaient que les images de l'immolation du Christ ; sans cesser d'être images, ils enfermeront maintenant la réalité de cette immolation. Si l'on ne craignait de manquer de respect à ces saints mystères, on dirait que le pain et le vin ont été pris à leur jeu, ils

mimaient l'immolation et là consécration du Christ, et voici que cette consécration rituelle, allant jusqu'au bout de son effort, met sur notre autel l'immolation véritable en changeant la substance même de ce pain et de ce vin.

Nous pouvons donc donner successivement comme régime direct aux verbes : *offrir, immoler, sacrifier,* — Tantôt le pain et le vin, — tantôt le corps et le sang du Christ, — mais dans des sens différents : un sens rituel, de signe etd'ac-tion,s'il s'agit des premiers ; un sens réel, de présence et d'efficacité, s'il s'agit des seconds. Le texte du missel superpose constamment les deux compléments de ces verbes, puisque pour finir, au moment de la transsubstantiation, l'un est changé en l'autre avec permanence des espèces du premier. Nous immolons du pain et du vin, en ce sens que nous les soustrayons aux usages profanes pour les consacrer au corps et au sang du Christ, c'est-à-dire au service de l'autel, à la gloire de Dieu ; mais ils ne sont pas la victime de notre sacrifice, et par conséquent, dans ce sens-là, nous ne les immolons pas, c'est le corps et le sang du Christ que nous immolons, sans que nous ayons le pouvoir de faire subir à ceux-ci quoi que ce soit, et dans ce sens-là il n'y a en eux aucune autre immolation que celle du Calvaire. Mais celle-ci nous est présente, active et féconde, sous les espèces de l'immolation rituelle de pain et de vin qui est la nôtre, et ainsi l'immolation unique du Christ, sans cesser d'être elle-même, est maintenant sacramentelle.

On arrive aux mêmes résultats démonstratifs en éliminant successivement tous les moyens insuffisants que nous pourrions mettre en œuvre pour recommencer la Passion du Christ.

Il y a d'abord le procédé des acteurs qui jouent le mystère ou le *mistère* de la Passion au théâtre : simples images, vivantes d'ailleurs et très émotion-

nantes, d'une réalité qu'elles ne contiennent pas en essayant pourtant de la mettre sous nos yeux.

Il y a ensuite la grâce d'un sacrement non sacrificiel, comme le Baptême, qui dans son rite antique d'immersion et d'émersion représente ou figure la mort et la résurrection du Christ, donc la Passion du Sauveur, — et qui en contient la grâce, mais, si l'on ose dire, simplement la grâce, et non pas la cause de cette grâce, ni l'auteur vivant de celle-ci, ni ce sacrifice d'alliance où se sont rencontrées les adorations du Chef de l'humanité avec les complaisances du Père.

Il pourrait y avoir, et il y a d'ailleurs aussi dans nos tabernacles une présence active et féconde de la victime immolée, mais qui à ce moment-là n'est plus rituellement immolée, parce que le sacrifice du Calvaire, la messe terminée, n'est plus liturgiquement ni présent ni représenté, l'Église ayant alors achevé ses rites et son action.

Et il y a enfin notre messe qui, à elle seule, rassemble en elle toutes ces merveilles ailleurs séparées, — car grâce au pain et au vin, à leur présentation rituelle par l'Église, à leur consécration au corps et au sang du Christ, la célébration de l'Eucharistie nous donne à la fois l'image, la grâce, le mouvement de la Passion du Christ sous un symbole qui représente celle-ci telle qu'elle fut pour nous : un sacrifice, une action, l'œuvre même de la Rédemption.

Mais voilà bien des subtilités pour exprimer des mystères que le missel énonce avec une tranquille et vénérable audace, une loyale et élégante simplicité :

A l'offertoire du pain : *Recevez, ô Père Saint, Dieu tout-puissant et éternel, cette hostie sans tache, que je vous offre, moi, votre indigne serviteur, à vous, mon Dieu vivant et véritable, pour mes innombrables péchés, offenses et négligences, etc....*

Avant les transsubstantiations : *Daignez, nous vous*

en prions, ô Dieu, faire que cette oblation soit bénie, reçue, ratifiée comme digne et acceptable, afin quelle devienne pour nous le corps et le sang de votre Fils aimé, Notre Seigneur Jésus-Christ.

Après les consécrations : *C'est pourquoi, Seigneur, nous, vos serviteurs, et avec nous tout votre peuple saint, nous souvenant de la bienheureuse Passion de ce même Christ, votre Fils, notre Seigneur, de sa Résurrection des enfers et de sa glorieuse Ascension aux deux, nous offrons à votre majesté suprême, de vos propres dons et bienfaits, l'hostie pure, l'hostie sainte, l'hostie sans tache, le pain sacré de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut, etc....*

Conclusion

On hésite un peu à résumer une thèse qui pour être bien comprise et suffisamment justifiée réclamait les développements précédents qu'il est maintenant peut-être dangereux de vouloir simplifier. Nous nous contenterons par conséquent de proposer les formules suivantes sans les imposer.

Une immolation sacramentelle, c'est une immolation réelle sous le signe d'une autre immolation. Celle-ci n'a pas à faire la première, qui existe avant elle, mais elle doit la figurer et la contenir. Il n'y aura donc pas à la messe une nouvelle immolation réelle du Christ distincte de celle de la Croix, mais il y aura cette immolation de la Croix sous le signe d'une immolation de pain et de vin. Cette dernière sera, comme elle le doit, signe pur, jusqu'au moment où la substance de ce pain et de ce vin sera changée au corps et au sang du Christ ; à ce momenl-là l'action sacrificielle dç l'Église sera toute remplie de l'action sacrificielle du Christ. La messe ferait injure au sacrifice de la Croix, si, prétendant se substituer à lui, elle voulait immoler

et consacrer le Christ comme s'il ne l'était pas encore. Mais précisément elle n'a pas cette prétention. Elle ne veut que nous le donner tel qu'il est déjà, victime aujourd'hui glorieuse d'une religion parfaite achevée au Calvaire et toujours présente au ciel.

Encore faut-il que ce soit sous le signe d'une immolation et d'une consécration, pour qu'il y ait immolation et consécration des deux côtés, dans le signe et dans la réalité, afin que les premières représentent parfaitement les secondes qu'elles contiennent pour nous permettre d'y participer.

Voilà bien des analyses pour expliquer à l'actif et au passif le verbe *immoler* appliqué au Christ à la messe. Mais il existe dans la vieille langue chrétienne un nom qui à lui seul, résume toutes ces visions successives prises sur un même objet. Et c'est le mot de *sacrement,* non pas au sens partiel qu'il a fini par prendre à partir de la Scolastique, et où il ne s'applique qu'aux signes efficaces des dons de Dieu, de haut en bas ; — mais au sens plus total en vertu duquel, chez les Pères latins et dans les plus anciens textes du missel, il s'appliquait à n'importe quel signe symbolique de n'importe quelle réalité sacrée, à nous fournie sous des espèces sensibles. Il pouvait alors s'appliquer au sacrifice, et en particulier à celui-ci qui nous donne toutes les réalités du Calvaire sous les espèces du pain et du vin, et qui recommence chaque matin liturgiquement et rituellement un mystère unique qui, historiquement, n'a eu lieu qu'une fois : *semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata,* disait l'Épître aux Hébreux déjà citée, IX, 28 : le Christ ne s'est offert qu'une fois pour expier d'un seul coup tous les péchés.

Et pourtant il s'offre et il s'immole à nouveau tous les matins sur nos autels. Cette rencontre de l'un et du *multiple,* d'une heure unique et historique et d'un mystère permanent et ininterrompu, le mot *sacrement*

la traduisait parfaitement tout en respectant le mystère : la Messe, c'est le signe ou le sacrement (au sens ancien) de la Croix, — c'est le sacrifice du Calvaire en sacrement (1).

(1) Le missel, en ses pièces les plus vénérables, le répète constamment. Les textes des *secrètes* et *postcommunions* disent souvent *mystère* (au singulier ou au pluriel) au lieu de sacrement. Les deux mots ont à peu près le même sens chez les Pères Latins. *Immolation mystique* a donc le même sens *qu immolation sacramentelle,* dont nous venons d'inventorier le riche contenu.

TABLE DES MATIERES

LIVRE PREMIER

Le Sacrifice en général.

LIVRE SECOND

Le Sacrifice du Fils de Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

Le Mystère de l'incarnation.

SECONDE PARTIE

Le Mystère de la Rédemption ou le Sacrifice de la Croix.

LIVRE TROISIÈME

Le Sacrifice de la Messe.

APPENDICES

Imprimé par A. Taffin-Lefort, à Lille (France). — 29-5-44.